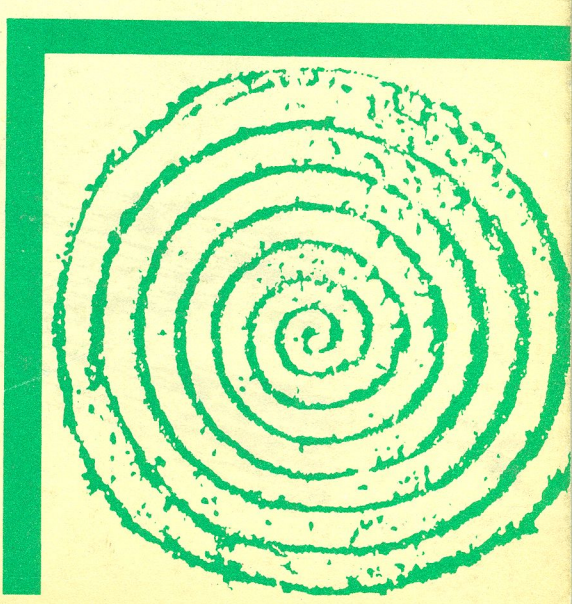
Martin Buber

Ja i Ty

Wybór pism filozoficznych



GEMMA CLV STUDIA

PAX

Martin Buber

Ja i Ty

Wybór pism filozoficznych

Wybrał, przełożył i wstęp napisał
Jan Doktór

Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992

Tytuły oryginałów:
Ich und Du
Urdistanz und Beziehung
Elemente des Zwischenmenschlichen
Zwischen Gesellschaft und Staat
Bilder von Gut und Böse
Zwischprache

C by Rafael Buber, 15 Efrata Street, 93384 Jerusalem, Israel

C for the Polish edition by Instytut Wydawniczy PAX,
Warszawa 1992

Opracowanie graficzne
Andrzej G. Karwowski

Redaktor
Bogusław Widła

Redaktor techniczny
Ewa Dębnicka

Korektor
Ewa Burska

ISBN 83-211-1161-0

WSTĘP

1. BIOGRAFIA

Martin Buber urodził się 8 lutego 1878 roku w Wiedniu. W trzecim roku życia, po rozwodzie rodziców, oddany został na wychowanie dziadkom ze strony ojca do Lwowa. Tutaj, w Galicji, spędza dzieciństwo i młodość, przejmując specyficzne doświadczenie dziejowe i religijne miejscowego żydostwa. W Galicji żywe były jeszcze wówczas podziały i spory, jakie pozostawił po sobie wielki ruch mesjański Sabbataja Cwi. Wprawdzie fronty walki zmieniły się, podobnie jak główni antagoniści (czego przykładem może być ewolucja chasydyzmu od antynomijnego mesjanizmu do sztywnego tradycjonalizmu), ale główny spór między tradycjonalistami a innowatorami pozostał. Pod koniec XIX w. toczył się on przede wszystkim między kostniejącym chasydyzmem a zwolennikami żydowskiego oświecenia, haskali, walczącymi z kultem Mojżeszowego Prawa i otwartymi na wartości kultury europejskiej.

Martin Buber był najpierw biernym świadkiem, a później czynnym uczestnikiem tych sporów. Jak wspominał później, jedyną znaną mu osobą, która w nich nie uczestniczyła, która wyrastała ponad nie, był właśnie jego dziadek, Salomon Buber, przewodniczący lwowskiej gminy wyznaniowej, izby handlowej i dyrektor dwóch banków. Dziadek najwięcej czasu poświęcał jednak na studiowanie Talmudu, którego był znanym egzegetą. W jego domu panowała atmosfera pobożności - ale i otwartości, cechującej najlepsze tradycje haskali. Pod okiem dziadka Martin szybko nauczył się języka hebrajskiego i zdobył gruntowną znajomość Biblii i Talmudu. Nic więc dziwnego, że właśnie jemu,

„ostatniemu mistrzowi haskali", dedykował swą pierwszą pracę o judaizmie - dokładniej mówiąc: chasydyzmie - którą napisał, mając trzydzieści lat.

Dziadkowie zatroszczyli się oczywiście i o to, by ich wnuk poznał także języki „europejskie" i europejską kulturę. Dziadek Martina był w końcu równie dobrze zaznajomiony z dziełami Kanta i Goethego, jak z Torą i Talmudem. Martin czytał więc nie tylko klasyczne, religijne dzieła żydowskie, ale również poezje Heinego, Schillera, Goethego i idealistyczną filozofię niemiecką. W tej dziedzinie jego edukacji przewodnikiem była babka, Adela, zakochana w kulturze niemieckiej. Tą swoją fascynacją zaraziła wnuka do tego stopnia, że zachował ją do końca życia, mimo straszliwych doświadczeń hitleryzmu. „Moja babka - opowiadał później przyjacielowi - już w wieku szesnastu lat czytywała po kryjomu w swoim pokoju niemieckie książki, Goethego i Schillera. Przesłano mi je po jej śmierci i mam je do dziś [...] Jeśli w ogóle mam jakiś »język ojczysty«, to jest nim z pewnością niemiecki, choć mówię biegle wieloma językami. Tak, jestem bardzo niemiecki pod wieloma względami. Ale nie pruski! A to duża różnica. Wiadomo, co dzieje się, gdy Niemcy zachowują się jak Prusacy."[1]

Dziadkowie, mimo całych swych wysiłków, nie potrafili zastąpić Martinowi rodziców. Już bardzo wcześnie, w domu dziadków, zaczynają nurtować go pytania, na które będzie szukał odpowiedzi do końca życia. „Bardzo dobrze pamiętam - zwierzał się przyjacielowi - moment, kiedy po raz pierwszy uświadomiłem sobie, że życie nie zawsze jest idyllą, że czasami jest również tragicznie [...] Dziadkowie byli dla mnie dobrzy, lecz nie wspominali słowem o mojej matce i o tym, kiedy ją zobaczę. Sam byłem zbyt nieśmiały, by o to zapytać. Pamiętam, jak któregoś dnia stałem na poddaszu naszego domu z córką sąsiadów, która mnie doglądała, i opierając się o drewniane sztachety spoglądałem w milczeniu na podwórze. Dziewczyna była dużo starsza ode mnie i pomyślałem sobie, że mógłbym ją zapytać o moją matkę. Teraz jeszcze słyszę jej głos, jak mówi beznamiętnie: nie, twoja matka nigdy nie przyjedzie. Pamiętam, że zamilkłem. Zresztą nie było już nic do powiedzenia. Czułem, że powiedziała

[1] A. Hodes, *Martin Buber. An intimate Portrait*, New York 1971, s. 105.

prawdę i prawda ta sprawiła mi ból. Tak bardzo chciałem zobaczyć matkę. I niemożność ujrzenia jej dała mi poczucie bezpowrotnej utraty. Coś się we mnie załamało. Na to tak upragnione a niedoszłe do skutku spotkanie z matką ukułem sobie wtedy, w wieku trzynastu lat, własne określenie: »spotkanie-które-się-nie-spełniło«. Wiele lat później, gdy wreszcie zobaczyłem matkę po raz pierwszy od trzydziestu lat, od razu przeleciało mi przez głowę to słowo i na chwilę przypomniałem sobie ten moment na poddaszu. Wszystko, czego później nauczyłem się o znaczeniu spotkania i dialogu między dwojgiem ludzi, wypływało z tej jednej chwili, kiedy miałem cztery lata."[2]

Matka, która przyjechała wówczas odwiedzić Martina – ale już z żoną i dziećmi – była dla niego jedynie starszą, pięknooką panią, którą łączył z nim wyłącznie fakt, że kiedyś wydała go na świat.

Poczucie opuszczenia potęgował brak kolegów. Martina, który przez pierwsze cztery lata nauki nie chodził do szkoły, lecz pobierał prywatne lekcje w domu, ominęły dziecięce zabawy, w których mógłby nauczyć się spontanicznie obcować z innymi ludźmi. Jego otoczenie to dziadkowie, często zajęci i nie znoszący intymnych rozmów o życiu, albo nauczyciele i służba, do których zachowywał dystans. Bo w sensie fizycznym nie był samotny nigdy. Wiódł, jak mówił, samotne życie w ogromnym domu, ale zawsze otoczony służącymi, którzy spełniali każdą jego zachciankę. Jak sam przyznał, w swoim długim życiu nigdy nie zrobił nawet jajecznicy. Służący towarzyszyli mu także podczas studiów, i później, do sześćdziesiątego roku życia, kiedy zmuszony był opuścić Niemcy. Było to dla niego czymś tak naturalnym, że w jego wspomnieniach nie ma żadnej wzmianki o tych towarzyszach życia, nawet o służącej z Heppenheim, która towarzyszyła mu 32 lata. Nie ma w nich też ani słowa o kolegach z dzieciństwa czy młodości. Otaczający go ludzie nie byli w stanie zapełnić luki, jaką pozostawili rodzice, i dlatego nie interesowali go. Czuł się samotny i samotność tę polubił. W eseju *Książki i człowiek* napisał: „Gdyby ktoś zapytał mnie we wczesnej młodości, czym wolałbym się zająć, wyłącznie ludźmi czy wyłącznie

[2] A. Hodes, *Martin Buber...*, s. 43.

książkami, z pewnością wybrałbym książki. Później to się zmieniło."[3]

.Później na „spotkania" z ludźmi wydzielił ze swego życia specjalną, starannie zakreśloną sferę. Nie lubił, by była ona przekraczana. Samotność mu ciążyła, ale cenił ją sobie i nie zamierzał z niej zrezygnować nawet w życiu rodzinnym. Jego dzieci nie miały o nim najlepszego zdania jako o ojcu. Tylko raz w tygodniu znajdował trochę czasu, by im poczytać bajki lub pobawić się z nimi. Partnerski dialog nie miał wstępu do jego domu. O problemach wychowawczych nie rozmawiało się w nim - o wszystkim decydował ojciec. Jego córka, Ewa, wspominała z żalem, jak ojciec nie pozwolił jej podjąć studiów w Stuttgarcie. Powiedział po prostu, że musi zostać w domu, przy nim i przy matce, gdyż potrzebują jej. Intymne obcowanie z otaczającymi go ludźmi - nie ukrywał tego - było dla niego problemem, a prawdziwe „spotkanie" z drugim człowiekim rzadkim momentem w życiu, który niewiele łączyło ze zwykłą międzyludzką realnością, jaką znał.

Mimo pobożnej atmosfery, jaka panowała w domu dziadków, ortodoksyjny judaizm szybko zaczął budzić sprzeciw Martina. Szczególnie odstręczała go idea mściwości Boga. Historia Saula, który utracił królestwo tylko dlatego, że nie chciał zabić Agaga, przeraziła go. „Nawet wiele lat później, gdy tłumaczyłem ten fragment Biblii na niemiecki - zwierzał się Hodesowi - miałem kłopoty ze spisaniem tych słów. Nie mogłem uwierzyć w Boga, który ukarał Saula za to, że nie chciał zabić swego przeciwnika."[4] Irytowały go też sztywne obrządki synagogalne, w których nie mógł dostrzec żadnego pozytywnego sensu. Niechęć do rygorów tradycji zamanifestował podczas swojej Bar Micwy: zamiast tradycyjnej mowy na temat wybranego ustępu z Biblii, wygłosił mowę o Schillerze. Zrezygnował też z odmawiania codziennych modlitw, chociaż nadal intensywnie studiował Biblię i Talmud.

W 1892 roku, a więc gdy Martin miał 14 lat, jego ojciec ożenił się powtórnie i wrócił do rodzinnego Lwowa. Chłopiec bez entuzjazmu przeniósł się od dziadków do jego domu, położonego tuż obok budynku Sejmu Krajowego. Rozpoczął też naukę

---

[3] M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: *Philosophie of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 5.

[4] A. Hodes, *Martin Buber...*, s. 44.

w polskim gimnazjum im. Franciszka Józefa. Na pewno przybliżyło go to do polskiej kultury, choć panująca w gimnazjum atmosfera romantycznej, niepodległościowej egzaltacji nie porywała go. Wprawdzie, jak wspominał, nie dało się wśród uczniów i nauczycieli odczuć antysemityzmu, jednak w kwestiach światopoglądowych polskich i żydowskich uczniów nic nie łączyło. W gimnazjum tym „...panowała - lub zdawała się panować - niepowtarzalna atmosfera Monarchii Austro-Węgierskiej: wzajemna tolerancja bez wzajemnego zrozumienia [...] Osobiście dobrze odnoszono się do siebie, ale obie wspólnoty nie wiedziały o sobie prawie nic."[5] Nieprzyjemne było też dla niego pierwsze zetknięcie z katolicyzmem. „Przed ósmą rano uczniowie musieli już być na swoich miejscach. O ósmej dźwięczał dzwonek. Do klasy wchodził nauczyciel i stawał na katedrze, nad którą wisiał na ścianie wielki krucyfiks. Wszyscy uczniowie żegnali się i odmawiali razem wyznanie wiary. Później głośno modlili się. Przez cały ten czas, aż do chwili, gdy znowu można było usiąść, my, Żydzi, staliśmy nieruchomo ze spuszczonymi oczyma. Pisałem już, że w naszej szkole nie dało się odczuć antysemityzmu. Ale na mnie to codzienne obowiązkowe asystowanie przy obcym nabożeństwie działało gorzej niż atak nietolerancji. Goście musieli brać udział jak nieme rzeczy w sakralnym procesie, w którym nie mogła i nie chciała uczestniczyć żadna cząstka mojej osoby. I to przez osiem lat, ranek po ranku: to odcisnęło się na substancji życiowej chłopca. Wprawdzie nigdy nie próbowano nikogo z nas, żydowskich uczniów, nawracać, lecz mimo to w przeżyciach tamtych lat zakorzeniony jest mój sprzeciw wobec wszelkich misji. Nie tylko chrześcijańskich misji wśród Żydów, lecz wobec każdego nawracania ludzi, którzy mają własną religię. Na próżno Franz Rosenzweig chciał mnie później przekonać do idei żydowskiej misji wśród chrześcijan."[6] Mimo całego dystansu do kultury polskiej, pierwsze swoje teksty Buber napisał właśnie po polsku.[7] Do końca życia

---

[5] M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 5.

[6] M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 6.

[7] Pierwszy swój tekst, zatytułowany *Z literatury wiedeńskiej*, opublikował Buber w lwowskim „Przeglądzie Tygodniowym Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych" z 19 czerwca 1897 roku. Przetłumaczył też na język polski obszerne fragmenty *Tako rzecze Zaratusztra* F. Nietzschego.

władał też biegle językiem polskim, a zdarzało mu się nawet wygłaszać po polsku wykłady na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Nie ulega jednak wątpliwości, że bardziej pociągała go kultura niemiecka, która wydawała mu się bardziej uniwersalna i otwarta. Nie był tu wyjątkiem. Dla większości młodzieży żydowskiej w Galicji prawdziwym centrum kulturalnym był Wiedeń ze swoim dużym środowiskiem zasymilowanych Żydów. To tam szukała ona życiowych wzorów, a nie w prowincjonalnej Galicji z żydowskimi gettami, dworami cadyków, ksenofobiczną często egzaltacją narodową Polaków i Ukraińców. W Wiedniu też, na fakultecie filozoficznym miejscowego uniwersytetu, rozpoczął Buber studia.

Po Wiedniu przyszła kolej na uniwersytety w Berlinie, Zurychu, Monachium i Lipsku. Okresu studiów Buber nie wspomina najlepiej. Jak mawiał później, było to dla niego życie w *olam ha-tohu,* świecie duchowego zamętu. Studiował bez wytyczonego kierunku i celu. Jego *curriculum* nie zawierało nawet religioznawstwa czy studiów nad judaizmem. Porzucił sformalizowany judaizm i po omacku szukał czegoś, co mogłoby zająć jego miejsce. Studia pomogły mu w tym jedynie pośrednio.

W Lipsku Buber zetknął się z młodym ruchem syjonistycznym. Jego trzon stanowiła wówczas na wpół lub całkowicie zasymilowana młodzież, która - tak jak on - namiętnie szukała korzeni i doczesnego celu działania, ale za żadną cenę nie chciała wrócić na łono ortodoksyjnego judaizmu, uchodzącego wówczas za synonim zacofania. W syjonistycznej idei powrotu do Palestyny odnajdowała ona to, co straciła, a czego odmawiały jej też narody i kultury, w które się chciała wtopić: poczucie tożsamości i godności narodowej oraz cel działania, łączący ją z tradycją. Związana z całym światem, lecz pozbawiona ojczyzny, znajdowała w syjonizmie pomost łączący jej emancypacyjne i oświeceniowe ideały ze światem własnego dzieciństwa i minionymi pokoleniami, dzięki czemu mogła ponownie, choć w nowy sposób, zapuścić korzenie we wspólnocie narodów, którą opuściła. Swoją popularność wśród młodzieży syjonizm zawdzięczał przede wszystkim temu, że oferował nową, świecką formę narodowej egzystencji, nie mającej nic wspólnego z Mojżeszowym Prawem, które nieuchronnie kojarzyło się wówczas ze środkowoeuropejskim żydowskim gettem.

W 1899 roku Buber uczestniczył już w III Kongresie Syjonistycznym w Bazylei, na którym przedstawił swoją własną wizję i cel ruchu. „Syjonizm nie jest sprawą przynależności partyjnej – mówił – lecz sprawą światopoglądu. Ukształtowanie tego światopoglądu jest obowiązkiem agitacji wewnętrznej. Powinna się ona zatroszczyć o to, by ten wspaniały kompleks różnych idei nabrał pełnej wielkości i zróżnicował się aż do najsubtelniejszych odcieni. Nowi członkowie, pozyskani przez agitację zewnętrzną, nie powinni być syjonistami w taki sam sposób, w jakim jest się konserwatystą bądź liberałem, lecz tak, jak się jest człowiekiem lub artystą. To zaś może spowodować tylko agitacja wewnętrzna, troska o żydowską kulturę i wychowanie ludowe."[8]

W 1901 roku Buber zakłada sekcję żydowskiej kultury i sztuki w Berlińskim Związku Syjonistycznym i zostaje naczelnym redaktorem oficjalnego organu ruchu *Die Welt*. Szybko zaznaczyły się jednak różnice między programem Herzla, dążącego przede wszystkim do utworzenia żydowskiego państwa w Palestynie, a młodszymi odeń o 20 lat działaczami z Buberem na czele, którzy w syjonizmie widzieli szansę duchowego odrodzenia żydostwa. Na V Kongresie Syjonistycznym, gdy Buber i jego przyjaciele ukonstytuowali się jako kulturalno-demokratyczna opozycja wobec kierownictwa ruchu, doszło do otwartego konfliktu. W swoim programowym przemówieniu Buber powiedział między innymi: „Treścią naszej idei jest nie tyle poprawa sytuacji Żydów, ile wybawienie narodu. Syjonizm nie jest reakcją na antysemityzm [...] Odrodzenie narodu żydowskiego jest fragmentem nowego odrodzenia ludzkości, jest formą, w której oznajmia się naszemu narodowi nowa ludzka kultura".[9] Żydowski nacjonalizm oznaczał dla niego „odkrycie naszego najgłębszego człowieczeństwa. Prawdziwy nacjonalizm i prawdziwe człowieczeństwo nie tylko nie wykluczają się nawzajem, lecz nawet warunkują".[10] Program, jaki jego frakcja oferowała europejskiemu żydostwu, zawierał się w haśle: „być w pełni Żydem i w pełni człowiekiem". Polityczny syjonizm Herzla Buber skrytykował jako oderwaną od życia, pustą grę polityczną: „O przyszłości żydostwa zadecy-

---

[8] H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Köln 1961, s. 74.

[9] H. Kohn, *Martin Buber...*, s. 76.

[10] H. Kohn, *Martin Buber...*, s. 77.

duje nie zewnętrzna aktywność, nastawiona na realizację odległych celów, lecz duchowe i kulturalne odrodzenie. Prawdziwe wyzwolenie ma naturę duchową i tylko ono może spowodować wyzwolenie polityczne i społeczne".[11] Było to dokładne odwrócenie koncepcji Herzla, który oczekiwał, że powstanie żydowskiego państwa automatycznie spowoduje renesans żydowskiej kultury. Po kongresie 26-letni zaledwie Buber wycofał się z działalności publicznej, zrezygnował z redagowania *Die Welt*, a wkrótce potem ostatecznie zerwał z syjonizmem. Zachował jednak doń sympatię; ostatecznie - jak sam przyznawał - to właśnie syjonizm przywrócił go judaizmowi, mimo że sam rozczarował go. Buber potrzebował głębszych związków z duchową tradycją judaizmu niż te, które oferował Herzel. Zaczął teraz gwałtownie szukać w judaistycznej tradycji jakiegoś witalnego nurtu, który satysfakcjonowałby go intelektualnie i dał oparcie dla jego bogatej, choć - jak już wówczas mówiono - anarchizującej myśli.

W 1904 roku wpadła mu do rąk książeczka zatytułowana *Cewaat Ribesz*, zawierająca nauki twórcy chasydyzmu Baal Szem Towa czyli Pana Dobrego Imienia. „W jednej chwili - wspomina - doświadczyłem chasydzkiej duszy i byłem pokonany [...] Dojrzałem to, co prażydowskie: podobieństwo człowieka do Boga ujęte jako czyn, jako stawanie się, jako zadanie. I to prażydowskie stało się dla mnie tym, co praludzkie, treścią najbardziej ludzkiej religijności. Zobaczyłem judaizm jako »pobożność«, jako *chasiduth*. Nagle wynurzyły się obrazy z mego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego wspólnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie."[12] W chasydyzmie odnalazł to, czego zabrakło mu w syjonizmie: „żywe, podwójne jądro ludzkości - prawdziwą wspólnotę i prawdziwe przywództwo". Nauki Baal Szema podejmowały też te same problemy, które nurtowały go od dawna i nadawały nowy kierunek jego myśleniu. „Od młodości intrygowała mnie możliwość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem, a więc faktycznego partnerstwa człowieka w dialogu między ziemią a Niebem, którego językiem, zarówno przy zagadywaniu jak i odpowiedzi, jest samo dzianie

[11] H. Kohn, *Martin Buber...*, s. 77.

[12] M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 11.

się, dzianie się przebiegające od góry do dołu i od dołu do góry. Od momentu zaś, gdy tradycja chasydzka stała się fundamentem mojego myślenia, a więc gdzieś od 1905 roku, pytanie to stało się dla mnie pytaniem najważniejszym."[13]

Teraz całkowicie poświęcił się studiom nad spuścizną chasydzką, która w wielu przypadkach przetrwała jedynie w formie ustnych przekazów. Powrócił więc do rodzinnej Galicji i przez 5 lat zbierał i spisywał legendy i opowieści chasydzkie, które następnie zaczął tłumaczyć na niemiecki. Ale gdy ich pierwszy wybór, opowieści Nachmana z Bracławia, ukazał się drukiem, przeżył rozczarowanie: książka nie wzbudziła większego zainteresowania czytelników. Opowieści te przetłumaczył dosłownie i w masie szczegółów i alegorii, niezrozumiałych dla niemieckiego czytelnika, gubiło się właściwe przesłanie chasydyzmu. Dlatego następne zbiory: *Legendę o Baal Szem Towie, Wielkiego Magiga* i *Opowieści Chasydów* pisał właściwie od nowa, tak aby mogły one przekazać człowiekowi Zachodu chasydzką duchowość.

Takie podejście do tradycji chasydzkiej wywołało jednak burzę protestów zarówno ze strony samych chasydów, jak i judaistów. Zarzucano Buberowi, że zafałszował istotę chasydyzmu, wybierając z jego bogatej i wielowątkowej spuścizny tylko to, co pasowało do jego własnych poglądów na temat religii w ogóle a judaizmu w szczególności, które same w sobie są już mocno kontrowersyjne. Wytykano mu, że zupełnie pominął literaturę teologiczną chasydyzmu i oparł się wyłącznie na zachowanych legendach i opowieściach, które - zdaniem jego krytyków - mówią więcej o chasydzkim folklorze niż o nauce wielkich cadyków. Szczególnie bolesna była krytyka Gershoma Scholema, bliskiego przyjaciela Bubera, który napisał w swojej polemice z nim, że podejście jego „przypomina wysiłek przedstawienia na przykład mistyki islamu wyłącznie na podstawie epigramów wielkich sufich bez uwzględnienia obszernej literatury teologicznej lub opisu katolicyzmu w oparciu o niektóre wypowiedzi świętych a bez uwzględnienia teologii dogmatycznej [...] Wypowiedzi takie zawierają bez wątpienia jakieś ogólnoludzkie prawdy, ale chcąc dowiedzieć się, co rzeczywiście wypowiedzi te oznaczały w swym pierwotnym kontekście, musimy sięgnąć do

[13] M. Buber, *Atubiographische Fragmente*, s. 13.

wspomnianych fundamentalnych źródeł, które Buber pomija jako drugorzędne".[14]

Krytyków Bubera wzburzył obraz chasydyzmu jako nauki przedkładającej indywidualne rozstrzygnięcia moralne nad Prawo, jej rzekomy subiektywizm i indywidualizm. Ich zdaniem, indywidualistyczny jest nie chasydyzm, lecz sam Buber, który na siłę próbuje wtłoczyć swe kontrowersyjne poglądy w naukę wielkich cadyków, dobierając i odpowiednio preparując chasydzką spuściznę. Bubera nazwano „religijnym anarchistą" a jego naukę „religijnym anarchizmem". Zarzucano mu, że żąda od człowieka podjęcia jakiejś decyzji, ale nie mówi nic - podobnie jak cadykowie w jego opowieściach - o jaką decyzję chodzi, a nawet mówi, iż w świecie żywej wiary o takiej decyzji nie da się nic konkretnego powiedzieć. Chasydyzm, ich zdaniem, „nie mógł podzielać tego anarchistycznego poglądu, ponieważ powstał w ramach żydowskiej tradycji".[15]

Ta fala krytyki, często nieuzasadnionej i niesłusznej, pokazuje, jak ogromny rezonans wzbudziły jego pisma chasydzkie. Do nauki chasydyzmu wrócimy jeszcze, gdyż, jak przyznawał sam Buber, stała się ona dla niego fundamentem myślenia, także filozoficznego. Spotkanie z chasydyzmem pozwoliło Buberowi w nowy sposób zrozumieć judaizm, jego dzieje, i zadania, przed jakimi staje każdy Żyd i każdy człowiek; dla Bubera bowiem poznanie judaizmu prowadzi bezpośrednio do poznania człowieczeństwa, a te same prawa, jakie można odnaleźć w dziejach judaizmu, rządzą wszelkimi dziejami, każdą ludzką wspólnotą i życiem każdego człowieka.

Dzieje i nauka chasydyzmu ukazały też Buberowi, na czym polega zasadniczy problem współczesnego judaizmu i europejskiego żydostwa. Jego zdaniem, głównym zagrożeniem dla tożsamości Żydów jest tragiczne rozdarcie na nurt oświeceniowy, orientujący się na kulturę europejską, i nurt tradycjonalistyczny. Pierwsza postawa groziła asymilacją i wynarodowieniem, druga skostnieniem w opłotkach wschodnioeuropejskiego getta. Uważał on, że o przyszłości europejskiego żydostwa zadecyduje fakt, czy uda się dokonać syntezy europejskiej kultury, od której nie

[14] G. Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, w: G. Scholem, *Judaica II*, Frankfurt am Main 1960, s. 179 n.

[15] G. Scholem, *Martin Bubers...*, s. 181.

sposób się odciąć, i najbardziej żywych i uniwersalnych wątków religijnej tradycji judaizmu, które zawierał w sobie chasydyzm. Synteza ta stała się jego życiowym programem.

Dla Bubera było jasne, że bazą takiej syntezy nie może być ruch syjonistyczny, z założenia odcinający się od religijnej spuścizny i stawiający sobie przede wszystkim polityczne cele. Syntezy takiej nie mogły też stworzyć środowiska ortodoksyjnych Żydów i chasydów, pozbawione jakichkolwiek głębszych związków z europejską kulturą. Nadzieje na duchowe odrodzenie Buber wiązał przede wszystkim z częściowo zasymilowanym żydostwem zachodnioeuropejskim, głównie austriackim i niemieckim, które zdążyło już zapuścić korzenie w europejskiej kulturze. Ale warunkiem było ponowne przyswojenie sobie odrzuconego wcześniej zasadniczego przesłania religijnej tradycji judaizmu. Taki cel miały jego pisma chasydzkie. Lecz posłanie religijne chasydyzmu próbował też wyrazić w innej, filozoficznej formie. W 1923 roku ukazuje się jego najbardziej znana i najważniejsza praca filozoficzna *Ja i Ty*. W książce tej chasydzka idea spotkania człowieka z Bogiem za pośrednictwem rzeczy i ludzi podniesiona została do rangi uniwersalnej zasady antropologicznej, „zasady dialogicznej". Zasadę tę próbował rozwinąć i ugruntować także w kolejnych swoich pracach, nie tylko filozoficznych, lecz także psychologicznych, socjologicznych, pedagogicznych czy antropologicznych.

Ta nowa wizja judaistycznego posłania, jaką ukazał mu chasydyzm, skłoniła go w 1925 roku do podjęcia wspólnie z innym wielkim dialogikiem żydowskim, Franzem Rosenzweigiem, dzieła nowego przekładu Biblii na niemiecki. W 1929 roku zmarł Rosenzweig i Buber kontynuował pracę sam. Przekład zakończył dopiero w 1961 roku, a więc pracował nad nim 36 lat! Nic więc dziwnego, że uznał go za najważniejsze dzieło, ale i największą porażkę swego życia. Porażkę, bowiem, choć przekład wzbudził entuzjazm krytyków i językoznawców, czytelnicy przyjęli go chłodno, tak chłodno, że wydawca zrezygnował nawet z popularnego wydania.

Od roku 1923 Buber wykładał judaizm i religioznawstwo porównawcze na uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem. Po dojściu Hitlera do władzy i relegowaniu z uniwersytetów studentów żydowskich sam opuszcza uniwersytet i zakłada z myślą o

wydalonych studentach tzw. „Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung" przy „Reichsvertretung der Juden in Deutschland", coś w rodzaju żydowskiego uniwersytetu ludowego, mającego pogłębiać wiedzę Żydów, zwłaszcza młodej inteligencji żydowskiej, o własnej spuściznie narodowej i religijnej. W tym czasie instytucja ta wywierała ogromny wpływ na niemieckie żydostwo, podtrzymując społeczne morale. Z czasem Buber stał się faktycznym moralnym przywódcą tej społeczności, dając przykład wielkiej odwagi cywilnej. W serii wykładów, jakie wygłosił na trzech uniwersytetach, a które w 1936 roku zostały wydane w Niemczech pod tytułem *Das Problem des Menschen*, poddał otwartej krytyce postawę i ideologię totalitarną. Jak przyznał wiele lat później, fakt wydania tej książki w nazistowskich Niemczech zaskoczył także i jego. „To, że tę książkę wydano - dodał z ironią - można wytłumaczyć tylko tym, że odnośne władze po prostu jej nie zrozumiały."[16]

Ale nie wahał się rzucić władzy i bardziej bezpośredniego wyzwania. W 1934 roku wygłosił na Uniwersytecie Frankfurckim mowę o „potędze ducha", w której poddał krytyce „pogańską gloryfikację nagiej siły", rasizm i fałszywy nacjonalizm. Kilka tygodni później powtórzył ten wykład w Berlińskiej Filharmonii wobec 200 SS-manów. Władze zareagowały zakazem wystąpień publicznych, nawet na zamkniętych zebraniach organizacji żydowskich. Przez jakiś czas Buber występował jeszcze z prelekcjami na seminariach antynazistowskich organizowanych przez organizacje chrześcijańskie, ale nie mogło to trwać długo. W 1938 roku Buber został wysiedlony z Niemiec. Miał wtedy sześćdziesiąt lat.

W Jerozolimie, dokąd się przeniósł, objął katedrę filozofii społecznej i socjologii ogólnej. Wykłady z religioznawstwa i biblistyki, na których mu najbardziej zależało, uniemożliwił mu sprzeciw rabinów, dla których jego poglądy były po prostu herezją. Ten ostatni okres jego życia nie był ani twórczy, ani szczęśliwy, nawet po powstaniu w Palestynie państwa Izrael. Do końca życia pozostał zdecydowanym przeciwnikiem państwa jednonarodowego w Palestynie, co nie zjednywało mu w Izraelu

[16] A. Hodes, *Martin Buber...*, s. 83.

popularności. Nie podobał się też w Izraelu, zwłaszcza na początku istnienia państwa, pozytywny stosunek Bubera do kultury niemieckiej, a przyjęcie przezeń w 1951 roku nagrody im. Goethego Uniwersytetu w Hamburgu spotkało się z powszechną krytyką. Mimo ogromnej popularności w Europie i Stanach Zjednoczonych, we własnym kraju do końca pozostał outsiderem. Po przejściu w 1951 roku na emeryturę dzielił swój czas na wykłady, głównie w USA, i pisanie nowych książek. Nie przedstawił już nowych koncepcji. We wszystkich swoich pracach starał się w różny, adekwatny do danej dziedziny sposób, wyartykułować i zastosować zawsze to samo doświadczenie religijne, które leżało u podstawy już jego pierwszych pism chasydzkich oraz *Ja i Ty*. Umarł w Jerozolimie w 1967 roku.

2. MESJANIZM CHASYDZKI JAKO PRÓBA ODNOWY JUDAIZMU

Wróćmy do wspomnianego wcześniej rozdarcia judaizmu i żydostwa, trwającego pod różnymi postaciami od 1662 roku, w którym Buber dopatrywał się głównego zagrożenia dla jego tożsamości i przyszłości. Procesy dziejowe, które doprowadziły w XVII wieku do powstania wielkiego ruchu mesjańskiego Sabbataja Cwi a następnie jego rozbicia w XVIII wieku na frankizm i chasydyzm, zniknięcie tego pierwszego i ewolucja drugiego ku ortodoksji, przeciwko której początkowo występował, a wreszcie pojawienie się haskali, żydowskiego oświecenia, odzwierciedlają dla Bubera pewne ogólne prawidłowości w sferze religii i kultury. Jak sam pisze, studia nad nimi pomogły mu zrozumieć współczesny kryzys religii i kultury, i dlatego od nich trzeba zacząć, jeśli chce się właściwie zrozumieć istotę dialogicznego lekarstwa, jakie oferuje ludzkości Buber. W tworzeniu tego lekarstwa szczególną rolę odegrał chasydyzm – nie tylko dlatego, że przekazywał on „mistyczne jądro żywego judaizmu" i jego uniwersalne posłanie dla ludzkości, ale również dlatego, że sam w XVIII wieku był lekarstwem na ówczesny kryzys rabinicznego judaizmu i próbą jego odnowy.

Do renesansu Żydzi dzielili i współokreślali z innymi narodami los Zachodu. Wspólnie odkrywali orientalną mądrość, hellenizm, scholastykę. Rozdział przyniósł dopiero renesans. Żywa i dynamiczna do tej pory kultura żydowska odwróciła się od budzącego się w Europie krytycznego ducha, który zaczął podważać aksjologiczne podstawy panujących form życia, odkrywał nowe lądy i nowe możliwości życia gospodarczego i społecznego. To wszystko wywołało w judaizmie tylko reakcje obronne, prowadziło do jeszcze ściślejszego przestrzegania tradycyjnych form życia i wiary. Kultura żydowska, poza ezoterycznym nurtem kabały, zastygła w tradycji i kulcie Prawa. W jej przypadku średniowiecze w żaden sposób nie chciało się skończyć.

Jedyną zmianą, która jednak ograniczała się do sfery duchowej, było powstanie i rozpowszechnienie się kabały luriańskiej, która w istotny sposób zinterpretowała sens wygnania i spełniania przepisów Mojżeszowego Prawa.

Dla Izaaka Lurii i jego uczniów aktualna sytuacja świata i Izraela była rezultatem zaburzeń, jakie wystąpiły w procesie stwarzania świata. Otóż stworzone przez Boga mistyczne „naczynia", które miały przyjąć poszczególne atrybuty emanowanego przez Boga stwórczego światła, zapewniając w ten sposób harmonię stworzenia, rozpadły się, a iskry boskiego światła rozproszyły się i przemieszały ze skorupami naczyń - materią. Odpowiednikiem tej katastrofy na płaszczyźnie antropologicznej były wydarzenia w ogrodzie Eden: pierwsi ludzie nie sprostali żądaniu Boga, by nie jeść z drzewa wiadomości dobra i zła. Tajemnicę dobra i zła Bóg zastrzegł bowiem dla siebie, wiedząc, że wyjawienie jej nie wyjdzie ludziom na dobre. Za karę ludzie wygnani zostali z raju i obarczeni zadaniem naprawy stworzenia: mieli oni uwalniać z materii iskry boskiego światła i przywracać je Bogu, czyli inaczej mówiąc oddzielać to, co święte, od tego, co nieczyste. I zadanie to przekazuje właśnie w formie przykazań Tora, która jest jakby drogowskazem dla ludu Bożego. Z chwilą gdy wszystkie iskry zostaną uwolnione, czyli gdy Bóg Izraela połączy się z przebywającą na wygnaniu Jego Oblubienicą, przyjdzie Mesjasz i nastąpi zbawienie.

W ujęciu kabały luriańskiej kara stała się więc zarazem zbawczą misją. Nowy, zbawczy sens uzyskało też spełnianie

przepisów Prawa. Było ono już nie tylko wypełnianiem woli dawcy Tory, lecz bezpośrednio oddziaływało na przebieg zbawczego procesu, dokonującego się w boskiej sferze. Luria powiązał wszystkie przykazania z poszczególnymi elementami skomplikowanej struktury boskich misteriów, dając w ten sposób człowiekowi możność oddziaływania na nie przez właściwe, to znaczy przede wszystkim dokonywane z właściwą intencją, spełnianie przepisów i odpowiednio dobrane modlitwy.

Rzuca się w oczy mesjański charakter tej nauki. Narastające wraz z jej rozpowszechnieniem napięcie mesjańskie domagało się wyładowania. Kabalista luriański a później czołowy teolog sabbataizmu, Natan z Gazy, pisał do swojego przyjaciela jeszcze przed wystąpieniem Sabbataja: „W naszych dniach wszystkie rzeczy zostaną z boską pomocą oczyszczone, tryśnie światło i szechina stanie się koroną jej Oblubieńca [...] I wypełni się Pismo (Za 4, 9): »W tym dniu JHWH będzie jedynym i jedynym będzie imię Jego« [...] Nie ma już iskier boskiego światła w sferze demonicznej [...] i dlatego nie powinniśmy już dokonywać tikkun (mistycznych działań na rzecz zbawienia), lecz tylko przystrajać Oblubienicę".[17]

W kilka lat później, w 1662 roku, tenże Natan ogłosił Sabbataja Cwi mesjaszem a rok 1666 rokiem ostatecznego zbawienia. Automatycznie pozbawiło to ważności Prawo, przeznaczone zgodnie z tradycją wyłącznie dla niezbawionego świata. Powszechnie oczekiwano objawienia nowego prawa wolności, które zapowiadał Izajasz. Mesjańska euforia ogarnęła całe żydostwo, nie wyłączając Polski. Joanicjusz Galatowski, archimandryta czernihowski, tak opisywał poruszenie wśród Żydów polskich i ukraińskich: „Niedawnych czasów roku 1666 na Wołyniu, Podolu i we wszystkiej Rosjej Małej, we Wielkim Księstwie Litewskim i w Królestwie Polskim i w inszych państwach pogranicznych nabożność żydowska wysoko podniosła była rogi animuszu swego i pompy i hardości swojej i rozwinęła była proporzec swawoli swojej i poczęła była w trąbę zuchwalstwa tryumf sobie trąbić, gdy się był zjawił na stronach wschodnich w mieście Smyrnie jakiś szalbierz, Sabtha Sebi, który się nazwał mesjaszem

[17] G. Scholem, *Sabbataj Sewi. The mystical Messiah 1626-1676*, Princeton 1973, s. 743.

żydowskim i oszukał Żydów, i do siebie przyciągnął fałszywymi cudami, i obiecywał Żydom Jeruzalem i królestwo palestyńskie ojczyźnie ich przywrócić i wyprowadzić ich z niewoli, w której się oni na świecie między różnymi narodami znajdują. Natenczas głupi Żydzi będąc oszukani tryumfowali, weselili się i spodziewali się, że mesjasz na obłok ich weźmie i do Jeruzalem na obłoku zaprowadzi. A gdy nad jakim miastem obłok się pokazywał, Żydzi to obaczywszy chlubili się przed chrześcijanami powiadając, że już do Królestwa Palestyny i do Jeruzalem mesjasz ich na obłoku na mieszkanie zaprowadzi. A na ten czas Żydzi dla mesjasza swego po kilka dni w tygodniu, inszy cały tydzień, pościli i małym dzieciom swoim jeść nie dawali i podczas zimy srogiej w zimnej wodzie i w płonkach pod lodem się kąpali, nową zmyśloną tam modlitwę jakąś mówiąc. Wiele Żydów pomarło dla srogiego zimna, podczas srogiej zimy w wodzie się kąpiąc i każdego dnia chodzili wszyscy do bożnic swoich i tam wołali bluźniercze swoje nabożeństwa odprawiając [...] Na ten czas Żydzi chrześcijanami już pogardzali i narągali się i śmiali się z nich i przechwałki na nich czynili grożąc swoim mesjaszem fałszywym i obiecali mścić się nad chrześcijanami, którzy nad nimi panują, mówiąc: teraz już my waszymi panami będziemy i wy będziecie poddanymi naszymi [...] już musicie wiarę żydowską przyjąć i naszemu mesjaszowi się pokłonić".[18]

Mesjańskiego ruchu nie załamało przejście Sabbataja Cwi na islam ani jego śmierć - zastąpili go inni mesjańscy uzurpatorzy. Rosła jednak przepaść między wiarą mesjanistów, że decydujący zbawczy akt został już dokonany, a realnością materialnego świata, który nie wykazywał żadnych oznak mesjańskiego przełomu. Znowu powrócił problem, czy świat faktycznie przygotowany jest do zbawienia, to znaczy, czy podniesione zostały już wszystkie iskry boskiego światła. Kwestia ta podzieliła podol-

---

[18] Joanicjusz Galatowski, *Mesjasz prawdziwy, Jezus Chrystus, Syn Boży, od początku świata przez wszystkie wieki ludziom od Boga obiecany i od ludzi oczekiwany i w ostatnie czasy dla zbawienia ludzkiego na świat posłany, po przyjściu zaś swem za Błogosławieństwem w Bogu Przewielebnego Jego Mości Ojca Innocentego Giziela Archimandryty Świętej wielkiej Cudotwornej Ławry Pieczerskiej, Stauropigji Świętej Aecumenici Patriarchae Konstantinopolitani od grzesznika Joanicjusza Galatowskiego Archimandryty Czernichowskiego z Typografiej z Kijowa Pieczarskiej, żydowi niewiernemu, rozmaitemi znakami o Mesjaszu napisanemi i na Chrystusie wypełnionemi roku 1672 pokazany* (strony nienumerowane).

skich *chassidim* - bo tak nazywali siebie na przełomie XVII i XVIII wieku wyznawcy Sabbataja - na dwa obozy: zwolenników bardziej umiarkowanego Baal Szema i radykalnego antytradycjonalisty Jakuba Franka. Dla frankistów proces duchowej naprawy świata został zakończony i zbawcze działania powinny skupiać się na niszczeniu wszystkiego, co wiąże człowieka ze starym światem, a więc przede wszystkim religijnej tradycji. „Wszystko to było dotąd - nauczał Frank - aby się ród żydowski utrzymał. Ale teraz nie trzeba ni praw, ni religii, tylko iść i słuchać [...] Ja przyszedłem uwolnić świat od wszech praw i ustaw, które dotąd były. Muszę to wszystko zniszczyć, a wówczas odkryje się Bóg Dobry."[19] Dla Franka Mojżeszowe Prawo spełniało w przeszłości funkcję lekarstwa, które Bóg przepisał ludziom po upadku Adama. Teraz, gdy proces duchowej naprawy świata się skończył, dalsze stosowanie kuracji utrwala tylko stan chorobowy. Nie ma już sensu oddzielanie dobra i zła według starych przepisów Prawa, bowiem teraz złem jest tylko to, co sprzeczne jest z wolą Boga, co stoi na przeszkodzie zbawieniu. W konsekwencji wszystko, co czyni się w imię zbawienia i co służy zbawieniu - także to, co dotychczas uważane było za grzech - zostaje automatycznie uświęcone i zdobyte dla Boga. Ten skrajny antynomizm był otwartym wyzwaniem pod adresem całej religijnej tradycji.

Rywal Franka, Baal Szem Tow, mesjańskie nadzieje i działania starał się pogodzić z religijną tradycją, mistycznie zreinterpretowaną w duchu kabały luriańskiej. Zdaniem Bubera, założony przezeń chasydyzm był bezpośrednią reakcją części wyznawców Sabbataja na frankistowską próbę destrukcji judaizmu jako porządku życia i drogi zbawienia.[20] W każdym razie legendy chasydzkie nie odcinają się zupełnie od Sabbataja Cwi, choć potępiają jego apostazję. „Baal Szem mówił o Sabbataju, że była w nim święta iskra, ale szatan złapał go w sieci pychy."[21] Pełne odium przekleństwa spada natomiast na współczesnego apostatę i konkurenta Baal Szema, Jakuba Franka: „Gdy odszczepieńcza chmara fałszywego mesjasza Jakuba Franka coraz bar-

---

[19] A. Krausher, *Frank i frankiści polscy*, Kraków 1895, t. II. s. 132.

[20] M. Buber, *Werke. Dritte Band. Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963, s. 762.

[21] M. Buber, *Werke...*, s. 194.

dziej rosła w siłę, Niebo objawiło Baal Szemowi, że bardziej czerpie on swą potęgę z siły nieczystej niż z siły świętej..."[22]

Sam Baal Szem nie zrezygnował jednak nigdy z mesjańskich roszczeń, tym bardziej że musiał walczyć o rząd dusz nad *chassidim*. Legendy chasydzkie wyraźnie przypisują Baal Szemowi mesjańskie, nadludzkie atrybuty. „Niegdyś, kiedy wszystkie dusze były w duszy Adama, w owej godzinie, kiedy ów stał pod drzewem poznania dobra i zła, dusza Baal Szema uleciała i nie jadła z niego owocu",[23] dzięki czemu nie została splamiona grzechem pierworodnym. Inna legenda opowiada, że gdy „Baal Szem ze swą córką Odel i synem Rabbi Cwi udawał się do Erec Izrael szykować zbawienie, Niebo przeszkodziło jego wyprawie."[24] Być może podanie to rzeczywiście odzwierciedla stopniową rezygnację Baal Szema, pod wrażeniem tragicznych konsekwencji frankistowskiego radykalizmu, z walki o szybkie, widzialne zbawienie. W każdym razie jego uczniowie, a tym bardziej późniejsze pokolenia jego wyznawców nie miały wątpliwości co do tego, że jest on upragnionym mesjaszem, który w swoim pierwszym wcieleniu, jako Baal Szem, przygotował świat do zbawienia, w drugim zaś wcieleniu pojawi się, by ostatecznie zbawić świat. Tak mówił między innymi jeden z jego uczniów, Rabbi Nachum: „Przed nim nie było nikogo i po nim nie będzie nikogo aż do przyjścia zbawiciela, którym będzie on sam".[25]

Zdaniem Bubera chasydyzm i frankizm dzieliła w istocie nie tyle doktryna, ile nowa postawa życiowa. Frankiści odwrócili się od realnego świata, uznając go za sprzeczny z boskim planem zbawienia i przeciwstawiali mu doświadczenie duchowego wyzwolenia, antycypujące już ostateczne zbawienie. Dla Franka nie do pomyślenia było, „żeby Bóg Prawdziwy świat ten stworzył, w którym umierać i oddzielać się trzeba i tyle braków się znajduje. To byłoby przeciw powadze Jego"[26] z czego wnioskował, że „cały świat jest nieprzyjacielem Prawdziwego Boga".[27]

---

[22] M. Buber, *Werke*..., s. 194.

[23] M. Buber, *Opowieści Chasydów*, tłumaczył, uwagami i posłowiem opatrzył Paweł Hertz, Poznań 1986, s. 95.

[24] M. Buber, *Werke*..., s. 194.

[25] M. Buber, *Werke*..., s. 202.

[26] M. Buber, *Werke*..., s. 787.

[27] *Księga Słów Pańskich w Brünnie Spisanych*. Frankistowski manuskrypt Biblioteki Jagiellońskiej, fragment 586.

Uważał on, że Bóg Izraela nie ma wpływu na ten świat i zadanie zbawienia, to znaczy przywrócenia związku między człowiekiem i Bogiem, spada na człowieka. „Mówiliście z dawna - pouczał swoich wyznawców - zmiłuj się nad nami jak ojciec nad dziećmi [...] lecz zaprawdę mówię wam, że my jesteśmy sieroty, nie mamy ni ojca ni matki, żeby się zmiłowali nad nami. Dlatego cały chód nasz zawisł na tym, żebyśmy szukali ojca i matkę."[28]

Również Baal Szem bolał nad utratą związku między Niebem a ziemią, między Bogiem a człowiekiem, i także on przypisywał winę za to skostniałej ortodoksji rabinicznej. Ale szaleństwa frankistów były dla niego nie tyle próbą naprawy, ile właśnie wyrazem tego stanu rzeczy: odrzucenie świata, który zamieszkuje Bóg, nieuchronnie prowadziło do odrzucenia Boga. Dlatego odnowienie żywego związku z Bogiem obecnym we wszystkich ziemskich istotach i rzeczach stało się głównym tematem chasydzkiej nauki i pozwoliło przywrócić pozytywny sens światu jako boskiemu stworzeniu i miejscu zamieszkania Boga, a wraz z tym także sens ludzkiej egzystencji w świecie. Sens ten chasydzi pojmowali zgodnie z tradycją: jako realizowane we wspólnocie dzieło uświęcenia świata.

Tora pozostała głównym narzędziem tego uświęcenia, tyle że jej konkretne przepisy straciły swą absolutną moc. Dla chasydów wyodrębnienie w Torze tego, co święte, miało charakter tymczasowy i zaznaczało jedynie dotychczasowy zakres uświęcenia świata. W prawdzie wszystkie przepisy zabraniające czynienia zła zachowują ważność, ale jednocześnie zniesiona została granica między sferą rzeczy uświęconych (nakazanych) a obojętnych z punktu widzenia Prawa. Rozległość sfery świętości zależy jedynie od człowieka, od jego pracy nad realizacją Królestwa Bożego. Jak mawiał jeden z cadyków: „Bóg chce, aby w okresie mesjańskim nie było już podziału na to, co święte i co nieświęte, aby wszystko zostało uświęcone".[29] I właśnie w tym rozszerzaniu sfery świętości w świecie widzieli chasydzi główne przykazanie Tory, choć nigdzie nie zostało ono sformułowane wprost. W świetle tego ogólnego przykazania odczytywali inne, bardziej szczegółowe nakazy i zakazy. W podobnym sensie tłumaczyli

---

[28] *Księga Słów...*, fragment 555.

[29] A. Krausher, *Frank i frankiści polscy*, t. II, s. 213.

oni biblijny zakaz czynienia sobie bożyszczy: żadnego przykazania nie wolno uważać za absolutne, z żadnego nie wolno czynić bożyszcza, zapominając o zasadniczej woli Stwórcy: uświęcenia całej rzeczywistości. Prawo zostało więc uratowane jako drogowskaz i narzędzie zbawienia, ale kosztem relatywizacji jego przepisów a w konsekwencji także pojęcia dobra i zła. Podobnie jak frankiści, chasydzi uważali bowiem, że dobre jest to, co jest zgodne z zasadniczą wolą Stwórcy, co sprzyja zbawieniu. Zdaniem Bubera, jest to istotny element nauki chasydzkiej: nie ma dla niej słów ani czynów, które same w sobie byłyby złe; dopiero człowiek czyni je złymi, wymawiając je lub czyniąc ze złą intencją albo nawet tylko ze świadomością ich grzeszności.[30]

Dla chasydów (podobnie jak wcześniej dla sabbataistów) zło jest w istocie najniższym stopniem dobra, jest boską iskrą, tyle że głębiej od innych ukrytą w materialnej skorupie i stąd zdającą się mieć odmienną naturę. To ona właśnie daje złu jego siłę, bowiem jedyną realną siłą, jaka działa w świecie, jest dążenie boskich iskier, szechiny, do wyzwolenia się z pęt materii. Dążenie to daje moc wszystkim myślom i działaniom człowieka, i tylko od człowieka zależy, jak siła ta zostanie ukierunkowana, czy rezultatem jego działań będzie dobro, czyli poszerzenie sfery świętości, czy zło. Chasydzcy cadycy nauczali, że „nawet jeśli człowiek popełnia grzech, kryje się za tym boska chwała (szechina), gdyż bez niej nie miałby on siły poruszyć żadnym ze swych członków".[31]

Chasydyzm przejął więc sabbataistyczną relatywizację zła i afirmację ludzkich namiętności, czyniąc z nich narzędzie uświęcania świata. Ale by pogodzić ją z Prawem, chasydyzm wykluczył zbawczą aktywność usuwania grzechu ze sfery zewnętrznych zachowań regulowanych przez Prawo i ograniczył ją do sfery myśli i uczuć. Tylko cadyk może czynnie uświęcać grzech, nie ulegając jego pokusie, i stąd jego postępowanie nie podlega moralnemu osądowi zwykłych śmiertelników. Wszyscy inni dla swojego własnego dobra muszą w swoim postępowaniu respektować przykazanie Prawa, jasno określające, co trzeba a czego nie wolno czynić. Ograniczenie to, wprowadzone - nawiasem

[30] M. Buber, *Werke*..., s. 983.

[31] M. Buber, *Werke*..., s. 64.

mówiąc - dopiero przez uczniów Baal Szema, usprawiedliwiała nie tyle doktryna, ile wiedza o ludzkiej słabości i lęk przed zerwaniem z tradycją. Tym mocniej natomiast podkreślano znaczenie uświęcania grzesznych myśli. Cadykowie nauczali, że to właśnie w „grzesznych" myślach i namiętnościach nachodzi ludzi najczęściej szechina, żądając, aby wyzwolili ją ze skorupy materii i przywrócili jej Oblubieńcowi, Bogu Izraela. I człowiek może spełnić jej wolę siłą właśnie tej, z pozoru grzesznej, namiętności, a mianowicie gdy oderwie ją od jej przedmiotu i skieruje ku Bogu. Baal Szem miał mawiać, że „we wszystkich przewrotnych i złych myślach, które są zgrajami łupieszczymi i rabusiami, zeskorupiałymi siłami zła, zamieszkują święte iskry Chwały [...] Gdy podczas modlitwy nachodzi człowieka zła lub przewrotna myśl, przychodzi ona do człowieka po to, by ją wybawił i podniósł do Boga".[32]

Dla chasydów wszystko można uświęcić siłą zbawczej intencji - *kawanna*. Jeżeli nawet chasydyzm wykluczył z procesu uświęcenia to, co Prawo uważa za złe, to jednak w dalszym ciągu wiele można uświęcić, również w realnym świecie. Boska Chwała jest wszędzie, w każdym przedmiocie i każdej czynności, i wszędzie apeluje ona do człowieka, by ją wyzwolił i przywrócił Bogu. Dlatego trzeba się starać uświęcać wszystko, co możliwe, nawet najbardziej błahe i przyziemne czynności dnia codziennego, gdyż również to przybliża zbawienie.

3. CHASYDZKIE ŹRÓDŁA FILOZOFII RELIGII I FILOZOFII DIALOGU MARTINA BUBERA

W głębi serca Buber był przede wszystkim myślicielem religijnym. Jego zamiarem nie było stworzenie filozoficznego systemu ani rozwiązanie jakichś teoretycznych problemów, lecz znalezienie odpowiedzi na pytanie: co oznacza dzisiaj dla mnie religia moich przodków?

Oczywiście pytanie to nurtuje wielu ludzi i nie ono przesądza o znaczeniu dzieła Bubera. Decydującym jest fakt, że jak mało kto miał on coś znaczącego do powiedzenia na ten temat.

---

[32] M. Buber, *Werke*..., s. 63.

Zdaniem Bubera, największym darem Izraela dla ludzkości nie była nauka o prawdziwym Bogu, który jest źródłem i celem wszystkich istot, lecz pokazanie, że z Bogiem można prowadzić dialog. To dialogiczne posłanie judaizmu najlepiej wyraził według niego chasydyzm, który uczył, że Bóg przemawia do człowieka poprzez wszystko, co mu się przydarza, co mu przynosi w udziale los, a człowiek może na tę mowę Boga odpowiedzieć czynem bądź zaniechaniem; że życie ludzkie polega na nieustannym odpowiadaniu Stwórcy. Naukę tę przekazuje, choć nie zawsze *explicite*, także cała tradycja, począwszy od Biblii a na kabale skończywszy. „Bóg jako mówca, stworzenie jako boska mowa; przemówienie do nicości i odpowiedź rzeczy przez ich powstanie; życie każdej istoty jako dialog, świat jako słowo - to było posłanie judaizmu. Uczył on i pokazywał, że rzeczywisty Bóg jest Bogiem zagadywalnym - bo zagadującym."[33]

Ponieważ zarówno boskie zagadywanie, jak i ludzka odpowiedź na nie następują w materialnym świecie, odpowiedź ta z konieczności zawiera w sobie stosunek człowieka do świata: „Boga można spotkać tylko tam, gdzie się jest rzeczywiście obecnym, gdzie się żyje prawdziwym życiem"[34], to jest w realnym świecie. Dla Bubera było oczywiste: judaizm w swej istocie afirmował świat jako boskie stworzenie i jako boską mowę do człowieka.

Nie wszyscy zgadzają się z takim obrazem judaizmu, przez który wyraźnie przebija kabalistyczna, a później chasydzka teodycea. Bóg przemawia przez wszystko i wszystko oferuje dostęp do Boga, bowiem - jak uczy chasydyzm - wszędzie ukryte są iskry boskiego światła, rozproszone w materii na początku procesu stwarzania, które nachodzą człowieka i żądają, by ów wyzwolił je z materialnej skorupy. Tylko w takiej panteistycznej perspektywie odwrócenie się człowieka od świata jest nieuchronnie - jak twierdzi Buber - odwróceniem się od Boga.

Buber krytycznie odnosił się do ortodoksyjnego judaizmu i Mojżeszowego Prawa. W tej swojej niechęci był wiernym uczniem wielkich twórców chasydyzmu. Jego zdaniem, ortodoksyjny judaizm zafałszował swoje pierwotne, dialogiczne w isto-

---

[33] M. Buber, *Werke*..., s. 742.

[34] M. Buber, *Werke*..., s. 738.

cie dziedzictwo, a procesy, które do obecnego stanu doprowadziły, są symptomatyczne dla dziejów każdej zinstytucjonalizowanej religii. Dzieje judaizmu pokazują według niego, że największym niebezpieczeństwem dla relacji człowieka do Boga jest chęć spotkania Boga poza światem, bezpośrednio, co nieuchronnie prowadzi do zastąpienia rzeczywistej, bo realizowanej w rzeczywistym świecie, relacji - relacją pozorną. „Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że ze związku człowieka ze światem za pośrednictwem świata coś się uwolni, coś ze strony człowieka właśnie i rozwinie się do pozornej dwustronności z pominięciem świata, zastępując rzeczywistą, bo urzeczywistnianą w świecie, relację z Bogiem. Niebezpieczeństwo to nazywa się religią."[35]

Zdaniem Bubera, nie tylko judaizm, ale wszystkie instytucjonalne religie mają tendencję do zastępowania prawdziwego dialogu człowieka z Bogiem dialogiem pozornym, który jest w istocie monologiem człowieka, tendencję do uprzedmiotawiania żywej relacji z Bogiem, do traktowania środków jako celów. We wszystkich religiach formy, które kiedyś służyły człowiekowi do uświęcania świata dla Boga, to znaczy kult, sakramenty, przepisy religijnego prawa, z czasem tracą swą pierwotną funkcję, przestają służyć uświęcaniu codziennego życia, a nawet wyłączają je ze sfery spotkania z Bogiem.

Oczywiście te uprzedmiotawiające tendencje wywołują przeciwdziałanie, i to jest optymistycznym elementem w Buberowskiej filozofii religii. Taką pozytywną reakcją na monologiczne tendencje w obrębie judaizmu był dla Bubera właśnie chasydym, który w nowy sposób wyraził stare posłanie Izraela. W nowy sposób odpowiedział on przede wszystkim na fundamentalne pytanie, jak i dlaczego Bóg stworzył świat. Ponieważ Bóg ogarniał wszystko, stworzenie nastąpiło w samym Bogu. Tak więc dla chasydyzmu to nie Bóg jest w świecie, lecz świat jest w Bogu. A stworzył Bóg świat dlatego, ponieważ chciał być poznawany, kochany i chciany, ponieważ - jak pisze Buber - „chciał powstania inności, która dążyłaby do jedności."[36] I z tego właśnie powodu Bóg stworzył nie duchowy świat idei, lecz świat materialny, najniższy z możliwych, z jego gnuśnością i opornością;

[35] M. Buber, *Werke*..., s. 744.

[36] M. Buber, *Werke*..., s. 806.

dopiero taki świat był tym, co prawdziwie inne od Boga. Materia istnieje po to, by człowiek musiał się przez nią przedzierać do Boga, by w jej skorupie był dla Boga właśnie innym, tym innym, który Go kocha, który chce Go poznać i żyć przed Jego obliczem, by w materialnym świecie odnajdywał obecność Boga jako swoje wieczne Ty.

Przekładając tę naukę na język teologii chrześcijańskiej: Bóg stworzył świat jako swój „sakrament"; przydzielił człowiekowi rzeczy i istoty, by ów obcował z nimi a poprzez nie z Nim. Sedno ludzkiej egzystencji zawiera się w tym, że człowiekowi dane są istoty i rzeczy „w ich sakramentalnej potencjalności".[37] Dzięki tej nauce chasydyzm, jak twierdzi Buber, przezwyciężył „pragrzech wszystkich religii", polegający na rozdziale „życia w Bogu" i „życia w świecie".[38]

Studia nad innymi religiami utwierdziły go w przekonaniu, że fenomen chasydyzmu wyraża uniwersalną reakcję mistyki na kryzys instytucjonalnej religii. „Gdy wątpliwe stają się treści i porządki religii, i gdy wątpliwa staje się jej odpowiedź na wyzwania, jakie rzuca życie jednostki i narodu, często właśnie mistyka przeciwdziała narastającemu zwątpieniu. Zasadnicze motywy mistycznej spekulacji czyni ona motywami życia, i to nie tylko w głoszonej przez siebie nauce, lecz przede wszystkim w życiu samych mistyków. Czerpiąc inspirację z religijnego kontekstu, w jakim powstała, daje religii nową siłę życia, wzmacnia zachwiane porządki, a puste formy wypełnia nowym sensem, przez co przywraca religii jej wiążącą siłę."[39]

Chasydyzmowi nie udało się jednak trwale odnowić judaizmu i już w kilkadziesiąt lat po swoim powstaniu zaczął podlegać tym samym procesom, którym próbował przeciwdziałać: drobiazgowe przepisy Mojżeszowego Prawa znowu uzyskały absolutną ważność, a charyzma religijnych przywódców zinstytucjonalizowała się w postaci dynastii cadyków. Buber uważa, że „porażka" ta była wynikiem zbyt daleko idącego kompromisu z instytucjonalną tradycją, tego, że chasydyzm nie odważył się odebrać Torze monopolu boskiego objawienia, który pozbawia znaczenia indywidualne doświadczenie religijne. W konsekwencji

[37] M. Buber, *Werke*..., s. 806.

[38] M. Buber, *Werke*..., s. 807.

[39] M. Buber, *Werke*..., s. 784.

jedyną wykładnią objawienia mogło być tylko Mojżeszowe Prawo, które dla Bubera było skrajnym przykładem instytucjonalnego wypaczenia religii. W liście do Franza Rosenzweiga Buber pisał: „Nie wierzę, by boskie objawienie mogło być prawodawstwem, a w fakcie, że zawsze staje się ono prawodawstwem, widzę fakt ludzkiej sprzeczności, fakt człowieka [...] Przyjaciele i przeciwnicy zarzucają mi, że nie uznaję tradycyjnego systemu praw ani przepisów, ani nie oferuję własnego systemu etyki. W rzeczy samej, występuje tutaj pewne manko, ale jest ono tak ściśle związane z całością mojego poznania, że nie do pomyślenia jest jego wypełnienie. Gdybym próbował to uczynić, naruszyłbym jądro moich poglądów."[40]

Boskie objawienie Buber interepretuje inaczej niż judaistyczna tradycja. Uważa, że objawienie (także to, które przekazuje nam Stary Testament) nie zawiera żadnej konkretnej treści. Jest ono jedynie objawieniem obecności Boga Przymierza, który przemawia do człowieka i żąda od niego, jako odpowiedzi, wierności Przymierzu. Tak też Bóg przedstawił się Mojżeszowi: tetragram JHWH, którym Bóg nazwał siebie, oznacza przecież, zgodnie z tradycją judaistyczną: będę, jaki będę, to jest: będę obecny (dla mego ludu) niezależnie od formy, jaką ta obecność przyjmie. Podobnie jest, jego zdaniem, z wszystkimi innymi „prawdziwymi" objawieniami, które są w istocie jednym i tym samym objawieniem: objawieniem boskiej obecności. W objawieniu „człowiek otrzymuje, lecz otrzymuje nie »treść«, lecz obecność, obecność jako siłę".[41] „Nie znam żadnego, które w swym pierwotnym przejawie byłoby temu równe, nie wierzę w nie."[42]

Dla Bubera Bóg był i pozostanie niezgłębioną tajemnicą. Każda próba jej rozwikłania oddala tylko człowieka od Boga i niweczy szansę spotkania z Nim. Taką właśnie próbą, dokonaną w określonym historycznym kontekście, było też Mojżeszowe Prawo. Było ono ludzkim nadużyciem, gdyż z boskiego objawienia nie wypływają nigdy, zdaniem Bubera, żadne konkretne normy czy postulaty, które miałyby ponadindywidualną ważność.

---

[40] *Philosophie of Martin Buber...*, s. 615.

[41] M. Buber, *Ja i Ty*, s. 108.

[42] M. Buber, *Ja i Ty*, s. 110.

Doświadczenie boskiej obecności ma przede wszystkim znaczenie dla tego, kto obecności tej doświadcza. I to znaczenie zasadnicze. Daje ono mu bowiem, jak pisze Buber, trojaką pewność. Pierwszą jest pewność związku z Bogiem: człowiek wie, że Bóg jest zawsze obecny, że zawsze może się do Niego zwrócić. Drugą jest pewność, że Bóg chce jego życia i stąd, że musi mieć ono sens, choć nic konkretnego o tym sensie nie wie. Po trzecie wreszcie, objawienie każe człowiekowi ów sens egzystencji urzeczywistniać w świecie, bowiem sensem tym jest odpowiadanie na zagadnięcie Boga, a tak jak zagadnięcie w postaci objawienia nastąpiło w świecie, tak i w świecie - za pośrednictwem rzeczy i istot - musi nastąpić odpowiedź.

Każda prawdziwa religijność musi opierać się na takim objawieniu, na bezpośrednim doświadczeniu boskiej obecności. I każda „chce się stać żywym etosem". Ale zawsze, jak uważa Buber, będzie to etos równie indywidualny, jak doświadczenie, z którego wypływa. Tak więc prawdziwa, a więc płynąca z doświadczenia boskiej obecności etyka może mieć tylko indywidualną ważność, podobnie jak i leżąca u jej podstawy hierarchia wartości. Każdy moralny wybór jest zdaniem Bubera niepowtarzalny i nie daje się skodyfikować za pomocą uniwersalnych wytycznych postępowania. Wytyczne takie są z konieczności uogólnieniem, które wyklucza szczególność każdej konkretnej sytuacji i każdorazowego moralnego rozstrzygnięcia. Co więcej, gdy dochodzi do konfliktu między normą a objawieniem, człowiek powinien bez wahania pójść za objawieniem, za własnym głosem wewnętrznym, gdyż to nie anonimowy prawodawca, lecz on ponosi odpowiedzialność za powierzony mu kawałek świata i on też, a nie prawodawca, musi odpowiedzieć na sytuacje, przez które przemawia do niego Bóg. „Jeśli »powinieneś« lub »nie powinieneś« przemawia do mnie osobiście, normy przestają być dla mnie wiążące i na usłuchanie zasługuje tylko to, co mówi."[43]

Buber bez przekonania przyjmował argumenty krytyków, którzy upierali się, że życie społeczne wymaga respektowania pewnych uniwersalnych norm postępowania. Oczywiście zgadzał się z taką koniecznością, ale przestrzegał, by norm tych nie

[43] *Philosophie of Martin Buber...*, s. 324.

mylić z prawdziwymi wyborami moralnymi. Uważał, że wymiar społeczny etyki nie pokrywa się z jej wymiarem religijno-egzystencjalnym, że każda prawdziwa etyka musi rozróżniać dwa rodzaje ludzkiego postępowania: działanie, które kieruje się korzyścią własną działającego lub pożytkiem społecznym, oraz działanie, które kieruje się wyznawanymi przez działającego wartościami. Samego Bubera interesował tylko ten drugi rodzaj. Dla niego źródłem absolutnych, to znaczy absolutnie zobowiązujących człowieka wartości, może być tylko to, co absolutne, czyli Bóg, i dlatego do Boga powinien odwoływać się człowiek, który chce wiedzieć, co jest słuszne a co nie. Zdaniem Bubera, człowiek może wierzyć w wartości jedynie wtedy, gdy je odnalazł, a nie wynalazł, to znaczy, gdy objawią mu się one w spotkaniu z Bogiem, a nigdy, gdy dowolnie wybierze je spośród istniejących możliwości. Kategoryczności moralnego postulatu nie da się wywieść z subiektywnych odczuć. Jeśli ma ona nas zobowiązywać, musi być realnością ontologiczną, którą odkrywamy w spotkaniu z tym, który nas zobowiązuje.

To rozdarcie ludzkiej egzystencji na wymiar relacyjno-religijny i wymiar przedmiotowy stało się punktem wyjścia całej filozofii Martina Bubera. Już pierwsze słowa *Ja i Ty* mówią, że „postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać". Jedną jest postawa monologiczna, egocentryczna, która traktuje świat jako przedmiot doświadczania i użytkowania. Jest ona przedmiotem filozofii transcendentalnej i mało interesuje Bubera. Skupia się on na drugiej postawie, dialogicznej, która jest życiem w obecności innego bytu i w bezpośrednim związku z nim. W takiej postawie wszystko, co mi się przydarza, jest zagadywaniem mnie. Każda konkretna sytuacja, każda myśl i każde zdarzenie apeluje do mnie, zagaduje mnie, domaga się, abym odebrał to zagadnięcie mojego Ty i odpowiedział na nie, abym wszedł z nim w relację.[44] Postawa dialogiczna jest więc niczym innym jak postulowanym przez chasydyzm „życiem w obliczu Boga i dla Boga".

Chasydzka wizja stworzenia leży też u podstawy samej „zasady dialogicznej", która głosi, że człowiek staje się osobą dopiero w relacji do Ty. Według Bubera, inspirowanego nauką chasydzką,

---

[44] Zob. M. Buber, *Ja i Ty, Część trzecia.*

Bóg stworzył w człowieku swoje Ty, z którym chce wejść w dwustronną relację. Dlatego też człowiek jest człowiekiem tylko w tej mierze, i tylko w tej mierze realizuje zamysł Stwórcy, w jakiej jest w stanie być dla Boga Ty, to znaczy, w jakiej przyjmuje poprzez świat boskie zagadnięcie i w jakiej odnajduje w Bogu swoje wieczne Ty. To chasydyzm uczył, że człowiek jest człowiekiem tylko w obliczu Boga, tylko żyjąc naprzeciw Boga, a więc, jak konkludował Buber, że istotą człowieczeństwa jest bycie naprzeciw, dialog, że dokądkolwiek zwraca się wierzący człowiek, z kimkolwiek i czymkolwiek wchodzi w relację, w istocie zwraca się do Boga i z Nim wchodzi w relację. Jak pisał w *Ja i Ty*, „przedłużone linie relacji przecinają się w wiecznym Ty."[45]

W filozofii Martina Bubera prawdziwym partnerem człowieka jest tylko Bóg. Również w odniesieniu do Niego zachowuje swą ważność zasada dialogiczna, która mówi, że Ja „staje się" dopiero w relacji do Ty, podobnie jak Ty „staje się" dopiero dzięki Ja: Bóg potrzebuje człowieka w tej samej mierze, w jakiej człowiek potrzebuje Boga, a ludzkie życie, jeśli jest życiem naprzeciw Boga, bierze rzeczywisty udział w „stawaniu się" Boga. Również i tutaj słychać echa chasydzkiej nauki. Chasydzi powiadali, że człowiek odpowiada za „los Boga w świecie", a Buber pisze za nimi w *Ja i Ty*, że świat i dzieje „nie są boską zabawą, są boskim przeznaczeniem. To, że jest świat, że istnieje człowiek, że istnieją osoby ludzkie, ty i ja, ma boski sens."[46]

Skoro świat jest „boskim przeznaczeniem", pozytywna odpowiedź Bogu zawierać musi pozytywny stosunek do świata, za którego pośrednictwem toczy się przecież dialog człowieka z Bogiem. Dlatego, jak pisze Buber, żaden człowiek, żadno stworzenie nie jest przeszkodą na drodze do Boga, jest ono właśnie tą drogą. Zostaliśmy stworzeni razem i jesteśmy skazani na bycie razem. Bóg postawił stworzenia na mojej drodze po to, abym ja, także stworzenie, odnalazł przez nie i wraz z nim Boga.[47]

Szczególne miejsce w dialogice Bubera zajmuje oczywiście spotkanie z drugim człowiekiem. To właśnie ludzie, ludzkie Ja i ludzkie Ty, są dla siebie nawzajem najlepszymi pośrednikami w

---

[45] M. Buber, *Ja i Ty*, s. 85.

[46] M. Buber, *Ja i Ty*, s. 90.

[47] Zob. M. Buber, *Ja i Ty, Część trzecia.*

spotkaniu z Bogiem, to przez drugiego człowieka przemawia najczęściej Bóg. Dlatego w prawdziwym spotkaniu dwojga ludzi nie tylko urzeczywistniają oni sens swej egzystencji, stają się sobą, ludzkimi osobami, ale też biorą większy niż gdziekolwiek indziej udział w uświęcaniu świata, który jest przecież przede wszystkim światem ludzi, biorą w swe ręce „los Boga w świecie" i włączają się w dzieło zbawienia. Dialogiczne posłanie Bubera zachowuje więc mesjański charakter chasydzkiej nauki: człowiek żyjący dialogicznie, bez względu na to, czy wie o tym, czy nie, pracuje nad urzeczywistnieniem Królestwa Bożego w świecie. Wprawdzie w centrum dialogiki stoi bez wątpienia ludzka osoba, ale jej ostatecznym horyzontem jest uświęcanie świata, zbawienie. Obie perspektywy: indywidualna, skoncentrowana na tu i teraz, oraz eschatologiczna, są w jego filozofii ściśle ze sobą związane i nierozdzielne. Warunkiem czynnego włączenia się do realizacji Królestwa Bożego w świecie jest „stanie się sobą", co z kolei niemożliwe jest bez aktywnej i pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Boga, bez wzięcia odpowiedzialności „za los Boga w świecie". I bez tej religijnej, mesjańskiej perspektywy filozofia Bubera jest niezrozumiała. Spotkanie z Ty nigdy nie było bowiem dla Bubera celem samym w sobie: dzięki niemu człowiek bierze udział w nie zakończonym jeszcze procesie stwarzania, stwarza siebie i świat, buduje Królestwo Boże w świecie, spełniając wolę Boga i odpowiadając na Jego pierwsze i najważniejsze zagadnięcie, jakim było stworzenie, stworzenie jego i świata.

4. FILOZOFICZNY KONTEKST I ZNACZENIE BUBEROWSKIEJ DIALOGIKI

Buber, najbardziej znany dzisiaj filozof dialogu, nie był ani twórcą dialogiki, ani autorem jej najciekawszych koncepcji. To, że jego prace zdobyły sobie większą od prac innych dialogików poczytność i uznanie, trzeba przypisać w znacznej mierze rozgłosowi, jaki przyniosły jego pisma chasydzkie.

Właściwym twórcą dialogiki był mało znany nauczyciel wiejski z Dolnej Austrii, Ferdynand Ebner (1882-1931). Jego

najważniejsza dialogiczna praca *Das Wort und die Geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* opublikowana została częściowo (pięć z osiemnastu rozdziałów) już w 1920 roku w kwartalniku „Der Brenner", a całość ukazała się drukiem w roku 1921, a więc na dwa lata przed publikacją *Ja i Ty*. Na początku lat dwudziestych, w krótkich odstępach czasu, ukazał się też cały szereg dialogicznych prac innych autorów. Trzeba tu wymienić przede wszystkim E. Rosenstock-Huessy'ego *Angewandte Seelenkunde* (1924), F. Gogartena *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (1926), F. Rosenzweiga *Stern der Erlösung* (1924), G. Marcela *Journal Metaphysique* (1927). W wielu wypadkach książki te powstały niezależnie od siebie, ale niekiedy ich twórcy inspirowali się nawzajem. W przypadku Martina Bubera i Franza Rosenzweiga można mówić niemal o współpracy: obaj filozofowie pisali swoje zasadnicze prace równolegle, konsultując się nawzajem i przesyłając sobie kolejne rozdziały do zrecenzowania. Obaj też czytali wcześniej *Pneumatologische Fragmente* Ebnera, które, jak świadczy o tym ich korespondenja, wywarły na nich wielkie wrażenie. Buber pisał nawet do Rosenzweiga, że *Pneumatologische Fragmente* pomogły mu nadać właściwy kierunek jego myśleniu i filozoficznie ująć własne doświadczenie.

To od Ebnera właśnie przejął Buber zasadnicze kategorie swojej filozofii dialogu, przede wszystkim koncepcję Boga jako wiecznego Ty człowieka i ideę stworzenia jako boskiego zagadnięcia.

W swoich wcześniejszych pracach Buber raz tylko, w książce *Opowieści Rabina Nachmana*, nazywa Boga Ty, i to w sposób niezobowiązujący. Na stałe określenie to pojawia się dopiero w wykładzie *Religion als Gegenwart* (1922), a więc już po lekturze Ebnerowskich *Pneumatologische Fragmente*, i od razu uzyskuje ono centralne znaczenie. Charakterystyczne jest zresztą, że w wykładzie tym podobieństwa do koncepcji Ebnera są dużo bardziej uderzające niż w późniejszym o rok *Ja i Ty*.

W dialogice Ebnera człowiek ma do wyboru dwie postawy, ale są one zasadniczo inne od postaw, między którymi każe człowiekowi wybierać Buber: życie z Bogiem albo życie ze światem. W koncepcji Ebnera człowiek może spotkać Boga tylko poza światem, bowiem to nie świat pośredniczy między człowiekiem a Bogiem, jak w późniejszej filozofii Bubera, lecz właśnie czło-

wiek pośredniczy między Bogiem a światem: jeśli zwraca się on do Boga, przywraca Mu świat, jeśli zaś zwraca się do świata, odbiera Bogu świat. Obu tym postawom odpowiadają dwa zasadnicze rodzaje relacji. Zwróceniu się do Boga odpowiada relacja dialogiczna, czyli, jak pisze Ebner, „relacja w drugiej osobie", zaś zwróceniu się do świata „relacja w trzeciej osobie". Świat został tutaj wykluczony z prawdziwego dialogu, który zastrzeżony jest dla bezpośredniego spotkania z Bogiem; nigdy też nie może stać się dla człowieka prawdziwym Ty.

W inspirującej się nauką chasydzką filozofii Bubera świat nie mógł być przeciwieństwem Boga, bo jest on miejscem „zamieszkania" Boga. Zakłada to nieuchronnie, że prawdziwe sprzeczności istnieją tylko w człowieku i są one po prostu dwoma przeciwstawnymi sposobami odnoszenia się do tej samej rzeczywistości: odnajdywania w niej obecności Boga i wchodzenia z Nim w relację czy też dostrzegania w niej jedynie przedmiotowej zewnętrzności, a więc odwracania się od Boga. Dialogikę Bubera i Ebnera (a to samo powiedzieć można i o innych filozofach dialogu) różni więc przede wszystkim odmienna tradycja religijna, którą próbowali wyeksplikować za pomocą podobnych terminów i modeli.

Ale mimo to dialogików więcej przecież łączy niż dzieli. Łączy ich przede wszystkim fundamentalna dla ich filozofii „zasada dialogiczna", która głosi, że człowiek staje się Ja, osobą, dopiero w spotkaniu z Ty, choć - jeśli idzie o szczegóły - każdy dialogik zasadę tę formułował nieco inaczej. Wszyscy dialogicy mieli też kłopoty z pozytywym samookreśleniem ich nauki i dlatego swoje stanowisko filozoficzne formułowali najczęściej negatywnie, w opozycji do innych prądów filozoficznych. Dla podkreślenia tej opozycyjności nazywali oni swoją filozofię „nowym myśleniem", „kopernikańskim przewrotem w myśleniu" czy wręcz „nową nauką". „Nowość" dialogiki miała polegać przede wszystkim na uznaniu, że - jak napisał Friedrich Gogarten - „ujęcie rzeczywistości i istoty drugiego człowieka, jak również i historii, jest możliwe tylko wtedy, gdy uzna się, iż niepodobna zrozumieć człowieka opierając się na ego lub na zakotwiczonym w ego rozumie, że istota człowieka znajduje się w pełnej sprzeczności relacji między Ja i Ty."[48] W pracach dialogików ów polemiczny

[48] F. Ebner, *Werke*, München 1960, t. I, s. 813.

ton często dochodzi do głosu. Niekiedy można odnieść wręcz wrażenie, że polemika ta - obojętnie, czy przybiera ona postać nawoływania, czy krytyki - stanowi główną oś ich dzieł. Kim zatem był ich przeciwnik, owo „stare myślenie"?

Głównym przeciwnikiem filozofii dialogu, jak to otwarcie przyznawał Ebner, był idealizm jako filozofia „ogólnego podmiotu". Według Ebnera (a stanowisko jego podzielali inni dialogicy), punktem wyjścia dialogicznej refleksji nie jest „abstrakcyjne Ja filozofii", lecz „konkretne ludzkie Ja".[49] Niektórzy z dialogików twierdzą nawet, że przedmiotem ich nauki jest nie Ja, które samo w sobie jest czymś nierzeczywistym i abstrakcyjnym, lecz My, to znaczy rzeczywista wspólnota Ja z jego Ty. Z tego punktu widzenia dialogika jest filozofią egzystencjalną i należy do tego samego prądu współczesnej filozofii, co prace Heideggera i Sartre'a. Drugim przeciwnikiem dialogiki, na którego tle znacznie lepiej określa ona swoją tożsamość, jest filozofia transcendentalna, a zwłaszcza teoria transcendentalnej intersubiektywności Husserla, która szuka istoty drugiego człowieka w jego „obcości" i wywodzi możliwość jego poznania z subiektywnej intencjonalności. I właśnie sprowadzenie „drugiego" wyłącznie do przedmiotu indywidualnej świadomości, a całej rzeczywistości do apriorycznych struktur Ja i jego korelatów najbardziej irytowało dialogików. Polemikę tę łatwo można odnaleźć także w *Ja i Ty*.

Oczywiście trudno było podać w wątpliwość intencjonalno-przedmiotowy stosunek człowieka do świata, i nie to było celem Bubera i innych filozofów dialogu. Podważali oni jedynie uniwersalność, absolutność tego modelu. Przyznawali mu określone miejsce w rzeczywistości ludzkiej egzystencji, ściśle odgraniczając go zarazem od opisywanej przez siebie sfery spotkania z Ty. Nieuchronnie prowadziło to do rozróżnienia dwóch sfer czy wymiarów ludzkiej egzystencji, z których jedna oddana została we władanie relacji podmiotowo-przedmiotowej, druga zaś zastrzeżona została dla bezpośredniego spotkania z transcendencją.

Krytycy filozofii dialogu zarzucają jej przede wszystkim niefilozoficzność. Skoro bowiem - argumentują - przyznaje ona, że

[49] F. Ebner, *Werke*, s. 798.

teoria transcendentalnej intersubiektywności adekwatnie opisuje przedmiotowy stosunek człowieka do świata, to jej krytyka filozofii transcendentalnej uprawniona byłaby tylko wtedy, gdyby udało się jej zanalizować i opisać bezpośrednią relację Ja – Ty bez pomocy modelu subiektywnej intencjonalności, to znaczy, gdyby wykazała faktyczną bezpośredniość opisywanego przez nią spotkania z Ty. I dość łatwo następnie udowadniają – jak to uczynił np. M. Theunissen[50] – że jej się to nie udało, że nie zdołała ona wypracować własnego aparatu pojęciowego i modeli, które mogłyby zastąpić modele filozofii transcendentalnej.[51]

Ale nawet część krytyków powątpiewa, czy zasadne jest stosowanie do dialogiki tradycyjnych filozoficznych kryteriów. Przede wszystkim sami dialogicy nie zawsze uważali się za filozofów. Powszechnie używane określenia „dialogika" czy „filozofia dialogu" przydane zostały ich pracom później; oni sami odżegnywali się od filozofii, a niektórzy, jak na przykład Ferdynand Ebner, zwiastowali nawet jej rychły koniec. Poza tym, jak starałem się wcześniej pokazać, „zasada dialogiczna" wypływała nie tyle z doświadczenia metafizycznego, ile religijnego i musiała być dopiero przełożona na język filozofii. Przyznaje to sam Buber, wspominając pracę nad swoim najbardziej „filozoficznym" dziełem *Ja i Ty*: „Wszystkie doświadczenia życiowe, jakie poczyniłem w latach 1919–1929, w coraz większym stopniu uobecniały mi się jako jedno wielkie doświadczenie religijne [...] ale jego opracowanie musiało być z konieczności filozoficzne".[52]

Z punktu widzenia filozofii było to zamierzenie zbyt ambitne; żywe doświadczenie „spotkania" nie chciało zmieścić się w hermetycznych i „uprzedmiotowionych" pojęciach. Ale przecież Buberowi i innym filozofom dialogu nie chodziło o stworzenie koherentnego systemu filozoficznego. Nie chcieli też wcale konkurować z Husserlem precyzją opisu interesującego ich wymiaru ludzkiej egzystencji. Rozróżniając sferę relacji podmiotowo-przedmiotowej i bezpośredniego spotkania z Bogiem, chcieli oni przede wszystkim podkreślić odrębny charakter i znaczenie

---

[50] M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965, s. 38.

[51] M. Theunissen, *Der Andere*, s. 39.

[52] M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 12.

doświadczenia religijnego w życiu i myśleniu człowieka. Taki był też zamiar Bubera. Pisał on: „Nie mogę i nie chcę wychodzić poza moje doświadczenie. Daję świadectwo doświadczeniu i apeluję do doświadczenia. Oczywiście doświadczenie, o którym daję świadectwo, jest doświadczeniem ograniczonym, lecz nie należy uważać go za »subiektywne« [...] Mówię do tego, kto mnie słucha: »To jest Twoje doświadczenie. Przemyśliwaj nad nim, a czego nie możesz przemyśleć, odważ się zdobyć jako doświadczenie« [...] Nie mam żadnej nauki. Pokazuję jedynie coś. Pokazuję rzeczywistość, pokazuję coś w rzeczywistości, co nie było - lub było za mało - dostrzegane. Biorę za rękę tego, kto mnie słucha, i prowadzę do okna. Otwieram okno i pokazuję. Nie mam nauki, ale prowadzę dialog".[53] I tak trzeba dzieło Bubera czytać.

JAN DOKTÓR

---

[53] *Philosophie of Martin Buber...*, s. 592 n.

JA I TY

CZĘŚĆ PIERWSZA

Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa.

Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać.

Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów.

Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja - Ty.

Drugim jest para słów Ja - Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona.

Tym samym dwojakie jest także Ja człowieka.

Bowiem Ja podstawowego słowa Ja - Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja - Ono.

Podstawowe słowa nie wyrażają czegoś, co istniałoby poza nimi, lecz wypowiedziane ustanawiają pewien stan.

Podstawowe słowa wypowiada istota.

Gdy mówi się Ty, mówi się jednocześnie Ja z pary słów Ja - Ty.

Gdy mówi się Ono, mówi się jednocześnie Ja z pary słów Ja - Ono.

Podstawowe słowo Ja - Ty można powiedzieć tylko całą istotą.

Podstawowego słowa Ja - Ono nigdy nie można powiedzieć całą istotą.

Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja - Ty i Ja podstawowego słowa Ja - Ono.

Kiedy człowiek mówi Ja, chodzi mu o jedno z nich. Kiedy mówi Ja, obecne jest Ja, które ma na myśli. Nawet gdy mówi Ty lub Ono, obecne jest Ja jednego lub drugiego podstawowego słowa.

Być Ja i mówić Ja znaczy to samo. Mówić Ja i mówić jedno z podstawowych słów znaczy to samo.

Kto mówi podstawowe słowo, ten wkracza w nie i jest w nim.

Życie istoty ludzkiej nie ogranicza się do kręgu czasowników przechodnich. Nie składa się wyłącznie z czynności, mających za przedmiot coś. Postrzegam coś. Odczuwam coś. Wyobrażam sobie coś. Chcę czegoś. Czuję coś. Myślę o czymś. Życie człowieka nie składa się z tego i tym podobnych.

Wszystko to i temu podobne stanowią razem królestwo Ono.

Ale królestwo Ty ma inną podstawę.

Kto mówi Ty, nie ma za przedmiot czegoś. Bowiem gdzie jest coś, tam jest inne coś, każde Ono graniczy z innym Ono, Ono istnieje tylko dlatego, że graniczy z innym. Gdzie jednak mówi się Ty, tam nie ma czegoś. Ty z niczym nie graniczy.

Kto mówi Ty, ten nie ma czegoś, nie ma nic. Ale znajduje się w relacji.

Mówi się, że człowiek doświadcza swojego świata. Co to znaczy? Człowiek dotyka powierzchni rzeczy i doświadcza ich. Czerpie z nich wiedzę o ich właściwościach, doświadczenie. Doświadcza, jak się rzeczy mają.

Ale nie tylko doświadczenia przybliżają człowiekowi świat.

Doświadczenia bowiem ukazują mu jedynie świat, składający się z tego, tamtego, onego, z niego i niej.

Doświadczam czegoś.

I niczego się nie zmieni, gdy do doświadczeń „zewnętrznych" doda się doświadczenia „wewnętrzne", zgodnie z rozróżnieniem - bynajmniej nie odwiecznym - zrodzonym z pragnienia rodzaju

ludzkiego, by stępić tajemnicę śmierci. Rzeczy wewnętrzne czy zewnętrzne, rzeczy pośród rzeczy!

Doświadczam czegoś.

I niczego się nie zmieni, gdy do doświadczeń „jawnych" doda się doświadczenia „tajemne", w owej zarozumiałej mądrości, która w rzeczach widzi zamknięty przedział zarezerwowany dla wtajemniczonych, strzegąc klucza do niego. O tajemniczości bez tajemnicy, o gromadzenie informacji! Ono, ono, ono!

Doświadczający nie ma udziału w świecie. Doświadczenie jest przecież „w nim" a nie pomiędzy nim i światem.

Świat nie ma udziału w doświadczeniu. Pozwala się doświadczać, ale jego to nie dotyczy, bowiem nie dodaje doń niczego i niczego w nim nie spotyka.

Świat jako doświadczenie należy do podstawowego słowa Ja - Ono. Podstawowe słowo Ja - Ty ustanawia świat relacji.

Świat relacji powstaje w trzech sferach.

Pierwsza to życie z przyrodą. Tutaj relacja pozostaje w mroku, nie osiągając progu języka. Stworzenia poruszają się przed nami, lecz nie mogą do nas dojść, a nasze Ty do nich skierowane zatrzymuje się na progu języka.

Druga to życie z ludźmi. Tutaj relacja jest jawna i ma kształt słowny. Możemy dawać i przyjmować Ty.

Trzecia to życie z istnościami duchowymi. Relacja jest tutaj skryta w obłoku, ale się odsłania, w sposób niemy, lecz językowo twórczy. Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy - tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy powiedzieć Ty.

W jaki sposób możemy jednak włączyć to, co pozajęzykowe, w świat podstawowego słowa?

W każdej z tych sfer, przez wszystko, co nam się uobecnia, sięgamy spojrzeniem skraju wiecznego Ty, czujemy jego powiew; w każdym Ty zagadujemy Ty wieczne, w każdej sferze w odpowiedni dla niej sposób.

Przyglądam się drzewu.

Mogę je potraktować jako obraz: sterczący w nawale światła słup, albo tryskająca zieleń zalana łagodnością srebrzystego błękitu.

Mogę je odebrać jako ruch: tętniące żyły w mocno osadzonym i pnącym się w górę pniu, ssanie korzeni, oddychanie liści, nieustanna wymiana z ziemią i powietrzem - i sam tajemniczy wzrost.

Mogę je zaklasyfikować do określonego gatunku i patrzeć na nie jako na okaz, studiując budowę i sposób życia.

Mogę do tego stopnia pominąć jego konkretne istnienie i konkretną formę, że ujrzę w nim już tylko wyraz prawa - praw, zgodnie z którymi stałe przeciwieństwo sił stale ulega załagodzeniu, albo praw, wedle których substancje mieszają się i rozdzielają.

Mogę je zdematerializować i uwiecznić przez sprowadzenie do liczby, do czystego stosunku liczbowego.

Ale drzewo pozostaje moim przedmiotem, ma swoje miejsce i swój czas, swoją jakość i swoje właściwości.

Ale może się też zdarzyć, zarazem z woli i łaski, że przyglądając się drzewu, zostanę włączony w relację z nim - i wtedy drzewo przestanie być Ono. Porwała mnie moc wyłączności.

Nie muszę w związku z tym rezygnować z jakiegokolwiek sposobu mojego oglądania. Nie ma niczego, od czego musiałbym abstrahować, chcąc zobaczyć, ani żadnej wiedzy, o której musiałbym zapomnieć. Raczej wszystko - obraz i ruch, gatunek i okaz, prawo i liczba - jest tutaj nierozdzielnie złączone.

Obecne jest wszystko, co dotyczy drzewa: jego forma i mechanika, jego kolory i chemia, jego rozmowa z żywiołami i rozmowa z gwiazdami - wszystko jako jedna całość.

Drzewo nie jest wrażeniem, grą mojej wyobraźni, wartością nastrojową; ono żyje naprzeciw mnie i ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim - tylko inaczej.

Nie próbujmy osłabiać sensu relacji: relacja jest wzajemnością.

Miałoby więc ono - drzewo - świadomość podobną do naszej? Tego nie wiem. Czy chcecie jednak znowu rozkładać to, co nierozkładalne, ponieważ udało wam się to w odniesieniu do samych siebie? To nie z duszą drzewa czy driadą spotykam się, lecz z nim samym.

Gdy staję naprzeciw człowieka jako mojego Ty, gdy mówię do niego podstawowe słowo Ja - Ty, nie jest on rzeczą pośród rzeczy i nie składa się z rzeczy.

Nie jest Nim lub Nią, oddzielonym od innego On lub Ona, punktem naniesionym na sieć świata utkaną z przestrzeni i czasu; nie jest też ukształtowaniem, podpadającym pod doświadczenie i dającym się opisać, luźną wiązką określonych właściwości. Bez sąsiadów i bez spojeń jest on Ty i wypełnia horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko inne jednak żyje w *jego* świetle.

Tak jak melodia nie składa się z dźwięków, wiersz ze słów a posąg z linii - trzeba bowiem rozszarpać je i rozerwać, by z jedności uczynić wielość - tak i człowiek, do którego mówię Ty. Mogę wydobyć z niego kolor jego włosów, albo odcień jego mowy, albo barwę jego dobroci, i muszę to czynić ciągle na nowo; ale wtedy nie jest on już Ty.

I tak jak modlitwa nie jest w czasie, lecz czas w modlitwie, jak ofiara nie jest w przestrzeni, lecz przestrzeń w ofierze, a kto odwraca ten stosunek, ten usuwa rzeczywistość, tak samo nie spotykam człowieka, do którego mówię Ty w jakimś kiedykolwiek i gdziekolwiek. Mogę go umieścić w przestrzeni i czasie, muszę to czynić ciągle na nowo, ale już tylko jako Jego lub Ją, jako Ono, a nie moje Ty.

Dopóki rozpościera się nade mną niebo Ty, podmuchy przyczynowości kucają u moich stóp, a wir przeznaczenia uspokaja się.

Człowieka, do którego mówię Ty, nie doświadczam. Ale jestem w relacji z nim, w świętym podstawowym słowie. Dopiero gdy opuszczę relację, doświadczam go ponownie. Doświadczenie jest oddaleniem Ty.

Relacja może trwać, nawet jeśli człowiek, do którego mówię Ty, w swoim doświadczeniu nie uświadamia sobie tego. Ty bowiem jest czymś więcej, niż wie Ono. Ty czyni więcej, i zdarza mu się więcej, niż wie Ono. Tutaj nie sięga żaden fałsz, tu jest kolebka Prawdziwego Życia.

Oto odwieczny początek sztuki: człowiekowi wychodzi naprzeciw jakiś kształt, który chce za jego sprawą stać się dzie-

łem. Nie jest to wytwór jego duszy, lecz zjawienie się, które zbliża się do duszy i domaga się od niej działającej siły. Chodzi o istotowy czyn człowieka: gdy go spełnia, gdy wypowiada swoją istotą podstawowe słowo do zjawiającego się kształtu, wówczas tryska działająca siła, powstaje dzieło.

Czyn zawiera ofiarę i ryzyko. Ofiarę: nieskończoną możliwość składaną na ołtarzu formy; trzeba wytępić wszystko, co jeszcze, igrając, zaciemniało perspektywę, nic z tego nie może przeniknąć do dzieła; tego domaga się wyłączność Naprzeciw. Ryzyko: podstawowe słowo można wypowiedzieć tylko całą istotą; kto decyduje się na to, nie może zachować niczego z siebie, zaś dzieło - inaczej niż drzewo czy człowiek - nie toleruje mojego powrotu, w chwili odprężenia, do świata Ono; rozkazuje: jeśli nie służę mu dobrze, rozbija siebie albo rozbija mnie.

Kształtu, który wychodzi mi naprzeciw, nie mogę doświadczyć ani opisać; mogę go tylko urzeczywistnić. A jednak widzę go, jak promieniuje w blasku Naprzeciw, jaśniej od jasności doświadczanego świata. Nie jako rzecz pośród „wewnętrznych" rzeczy, nie jako twór „wyobraźni", lecz jako obecność. Jako podmiot kształt ten nawet nie „istnieje"; cóż byłoby jednak bardziej obecne niż on? Prawdziwa jest też moja relacja do niego: oddziałuje on na mnie, a ja oddziałuję na niego.

Tworzyć, to czerpać, wynajdywać, to znajdować. Kształtowanie jest odkrywaniem. Urzeczywistniając, odkrywam. Przenoszę kształt - w świat Ono. Stworzone dzieło jest rzeczą pośród rzeczy, podpadającą pod doświadczenie i dającą się opisać jako suma właściwości. Ale temu, kto je ogląda i odbiera, może za każdym razem cieleśnie wychodzić naprzeciw.

- Czego zatem doświadcza się od Ty?
- Właśnie niczego. Bo jego się nie doświadcza.
- Co więc wiadomo o Ty?
- Wszystko. Bo nie wiadomo o nim już nic szczegółowego.

Ty spotyka mnie dzięki łasce - nie znajduje się go, poszukując. Ale to, że mówię do niego podstawowe słowo, jest czynem mojej istoty, moim istotowym czynem.

Ty spotyka mnie. Ale to ja wchodzę w bezpośrednią relację z nim. Tak więc relacja to jednocześnie bycie wybranym i wybieranie, doznawanie i działanie. Bowiem działanie całej istoty, jako znoszące wszelkie działania cząstkowe, a tym samym i wszystkie - oparte jedynie na ich graniczności - poczucia działania, musi upodobnić się do bierności.

Podstawowe słowo Ja - Ty można wypowiedzieć tylko całą istotą. Zgromadzenie i stopienie w całą istotę nie może nigdy dokonać się przeze mnie, nigdy beze mnie. Staję się Ja w zetknięciu z Ty. Stając się Ja, mówię Ty.

Każde prawdziwe życie jest spotkaniem.

Relacja z Ty jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądania czy antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska. Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie.

Wobec bezpośredniości relacji nieistotne staje się wszystko, co pośrednie. Nieistotne jest również, czy moje Ty jest już Ono innych Ja („przedmiotem powszechnego doświadczenia"), czy też dopiero - właśnie poprzez oddziaływanie mojego istotowego czynu - może się nim stać. Albowiem właściwa granica, oczywiście płynna, zmienna, nie przebiega ani między doświadczeniem i nie-doświadczeniem, ani między tym, co dane, i tym, co niedane, ani między światem bytu i światem wartości, lecz przecinając wszystkie sfery, między Ty i Ono: między obecnością i przedmiotem.

Teraźniejszość - ale nie w znaczeniu punktowym, wskazującym jedynie na zamknięcie w myśli „minionego" czasu i stwarzającym pozór zatrzymania przemijania, lecz teraźniejszość prawdziwa i wypełniona - istnieje tylko wtedy, gdy istnieje obecność, spotkanie, relacja. Teraźniejszość powstaje tylko dzięki temu, że obecne staje się Ty.

Ja podstawowego słowa Ja - Ono, a więc Ja, naprzeciw któ-

rego nie ucieleśnia się Ty, lecz które otoczone jest wielością „treści", nie ma teraźniejszości, ma tylko przeszłość. Inaczej mówiąc: zadowalając się rzeczami, których doświadcza i użytkuje, człowiek żyje w przeszłości, a jego chwila pozbawiona jest obecności. Ma tylko przedmioty, przedmioty zaś należą do przeszłości.

Teraźniejszość nie jest czymś zwiewnym i przemijającym, to coś, co czeka, i jest obecne naprzeciw nas. Przedmiot nie jest trwaniem, lecz bezruchem, zatrzymaniem się, zaprzestaniem, usztywnieniem, przerwaniem, brakiem relacji, brakiem obecności.

Istoty przeżywa się w teraźniejszości, przedmioty w przeszłości.

Nie można przezwyciężyć również tej zasadniczej dwoistości, przywołując „świat idei" jako coś trzeciego i będącego ponad sprzecznością. Mówię bowiem o niczym innym, jak tylko o realnym człowieku, o tobie i o mnie, o naszym życiu i naszym świecie, a nie o Ja w sobie czy bycie w sobie. Dla realnego człowieka natomiast właściwa granica przebiega także poprzez świat idei.

Niewątpliwie niejeden z tych, którzy w świecie rzeczy zadowalają się ich doświadczaniem i użytkowaniem, konstruuje sobie dobudowę lub nadbudowę z idei, gdzie znajduje schronienie i ukojenie przed naporem nicości. Zostawia na progu szatę smutnej codzienności, przywdziewa czyste płótno i pokrzepia się widokiem tego, co odwieczne, lub tego, co być powinno, a w czym jego życie nie ma udziału. Głoszenie tego może mu nawet przynieść ulgę.

Ale wyobrażane sobie przez kogoś, postulowane i propagowane człowieczeństwo Ono nie ma nic wspólnego z cielesnym człowieczeństwem, do którego człowiek mówi naprawdę Ty. Najszlachetniejsza nawet fikcja jest fetyszem, a najbardziej wzniosłe usposobienie, jeśli jest fikcją, pozostaje przywarą. Idee ani nie królują ponad naszymi głowami, ani w nich nie mieszkają; wędrują pośród nas i zbliżają się do nas. Pożałowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz biedny, kto zamiast tego zagaduje je za pomocą pojęcia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem.

To, że bezpośrednia relacja obejmuje oddziaływanie na Naprzeciw, ujawnia jeden z trzech przykładów: istotowy czyn sztuki określa proces, w którym kształt staje się dziełem. Naprzeciw spełnia się dzięki spotkaniu, dzięki niemu wkracza w świat rzeczy, by nieustannie przedłużać swoje działanie, by nieustannie - uszczęśliwiając i rozpłomieniając - stawać się Ono, lecz nieustannie też ponownie stawać się Ty. Ono „staje się ciałem": jego ciało z nurtów nie objętej przestrzenią ani czasem obecności wychodzi na brzeg istnienia.

Mniej wyraźne jest znaczenie oddziaływania w przypadku relacji z ludzkim Ty. Istotowy czyn, który ustanawia tutaj bezpośredniość, rozumiany jest zwykle jako uczucie i stąd zapoznawany. Uczucia towarzyszą metafizycznemu i metapsychicznemu faktowi miłości, ale go nie wywołują. Poza tym towarzyszące mu uczucia mogą być bardzo różne. Uczucie Jezusa względem opętanego jest inne niż uczucie względem umiłowanego ucznia, miłość wszelako jest jedna. Uczucia się „ma", miłość natomiast dzieje się. Uczucia mieszkają w człowieku, ale człowiek mieszka w swojej miłości. Nie jest to przenośnia lecz rzeczywistość: miłość nie jest związana z Ja w taki sposób, by Ty miała uważać tylko za „treść", za przedmiot; ona istnieje *między* Ja i Ty. Kto o tym nie wie, nie wie swą istotą, ten nie zna miłości, nawet jeśli przypisuje jej uczucia, których doświadcza, doznaje, smakuje i które wyraża. Miłość jest działaniem w świecie. Dla tego, kto trwa w miłości, kto w niej spogląda, ludzie wyzwalają się z tego, co ich wikła w wir życia; dobrzy i źli, mądrzy i głupi, piękni i brzydcy, jeden po drugim stają się dla niego rzeczywistymi, stają się Ty, to znaczy tymi, którzy się wyrwali, wyszli, którzy jako niepowtarzalni są naprzeciw. Za każdym razem w cudowny sposób powstaje wyłączność - i wówczas może on działać, może pomagać, uzdrawiać, wychowywać, podnosić, wyzwalać. Miłość to odpowiedzialność Ja za Ty: na tym zasadza się - nie mogąca istnieć w żadnym uczuciu - równość wszystkich kochających, od najmniejszego do największego i od szczęśliwie bezpiecznego, którego życie zamknięte jest w życiu ukochanego człowieka, do ukrzyżowanego przez całe swe życie na krzyżu świata, który potrafi i ma odwagę dokonać rzeczy niezwykłej: kochać ludzi.

Niech pozostanie tajemnicą znaczenie oddziaływania w przykładzie trzecim, przykładzie stworzenia i jego oglądu. Wierz w

prostą magię życia, w służebną rolę wszystkiego, a zrozumiesz, co znaczy owo oczekiwanie, wyglądanie, „wypatrywanie" przez stworzenie. Każde słowo byłoby nieprawdziwe; spójrz jednak: wokół ciebie żyją istoty, i do której z nich byś się nie zbliżył, zawsze zbliżasz się do Istoty.

Relacja jest wzajemnością. Moje Ty oddziałuje na mnie tak, jak ja oddziałuję na nie. Kształtują nas nasi uczniowie, nasze dzieła nas tworzą. „Zły" otwiera się, gdy go dotknie święte podstawowe słowo. Jak bardzo wychowują nas dzieci, zwierzęta! Zanurzeni w sposób niezgłębiony żyjemy w potoku powszechnej wzajemności.

- Mówisz o miłości, jak gdyby była ona jedyną relacją między ludźmi. Ale czy masz uzasadnione prawo wybierać ją, choćby tylko jako przykład, skoro istnieje nienawiść?

- Dopóki miłość jest „ślepa", to znaczy, dopóki nie widzi *całej* istoty, nie podlega naprawdę podstawowemu słowu relacji. Nienawiść z natury swej jest ślepa: można nienawidzić tylko część jakiejś istoty. Kto widzi całą istotę i musi ją odrzucić, ten nie jest już w królestwie nienawiści, lecz dotarł do granicy ludzkiej zdolności mówienia Ty. To, że człowiekowi zdarza się, iż do swojego ludzkiego Naprzeciw nie może powiedzieć podstawowego słowa, które zawsze zawiera afirmację zagadniętej istoty, albo że musi odrzucić drugiego lub samego siebie - oznacza granicę, gdzie wchodzenie w relację poznaje swoją względność, granicę, którą można usunąć tylko razem z tą względnością.

Ale kto wprost nienawidzi, bliższy jest relacji niż ten, kto pozbawiony jest zarówno miłości, jak i nienawiści.

Jest jednak wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia, że w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono. Nawet jeśli jego obecność w bezpośredniej relacji była wyłączna, z chwilą zakończenia oddziaływania lub skalania przez pośrednictwo, staje się ono przedmiotem pośród przedmiotów, być może najbardziej dostojnym, lecz mimo to jednym z nich, zmierzonym i zamknię-

tym granicami. Działanie oznacza z jednej strony urzeczywistnienie, z drugiej odrzeczywistnienie. Prawdziwy ogląd trwa krótko; istota naturalna, która dopiero co odkryła się przede mną w tajemnicy wzajemnego oddziaływania, znowu daje się opisać, rozłożyć, zaszeregować, stała się punktem, w którym przecinają się różne kręgi praw. Również sama miłość nie może trwać w bezpośredniej relacji; trwa, ale przechodząc od aktualności do utajenia. Człowiek, który dopiero co był jedyny i nie-ukonstytuowany, nie istniejący a tylko obecny, nie podpadający pod doświadczenie a tylko dający się dotknąć, jest znowu Nim lub Nią, sumą właściwości, zobrazowaną ilością. Mogę znów wydobyć z niego kolor jego włosów, odcień mowy, barwę dobroci. Ale dopóki mogę to czynić, nie jest on już moim Ty, a jeszcze nie jest nim znowu.

Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zanurzać się w przedmiotowość. W języku przedmiotowym można by powiedzieć: każda rzecz na świecie - przed lub po swoim staniu się rzeczą - może ukazać się danemu Ja jako jego Ty. Ale język przedmiotowy chwyta tylko koniuszek prawdziwego życia.

Ono jest poczwarką, Ty ćmą. Chociaż nie zawsze są to stany, które można wyraźnie rozgraniczyć, lecz często proces chaotycznie zawikłany w głębokiej dwoistości.

Na początku jest relacja.

Przypatrzmy się językowi ludów „pierwotnych", to znaczy ludów ubogich w przedmioty, których życie rozwija się w wąskim kręgu silnych obecnościowo aktów. Elementy tego języka, słowa-zdania, przedgramatyczne formy - które rozbite dają rozmaite rodzaje słów - określają na ogół całość relacji. Mówimy: „bardzo daleko"; Zulus powie natomiast słowo-zdanie, które znaczy: „tam, gdzie się woła: »o matko, jestem zgubiony«"; mieszkaniec zaś Ziemi Ognistej prześciga naszą analityczną mądrość za pomocą siedmiosylabowego słowa-zdania, którego dokładny sens jest następujący: „patrzą na siebie nawzajem, każdy czekając, że drugi zdecyduje się zrobić to, czego obaj sobie życzą, lecz czego nie chcą uczynić". W tej całości osoby - zarówno rzeczowniki, jak i zaimki - związane są jeszcze ze sobą

jak na płaskorzeźbie, nie mają pełnej samodzielności. Ważne są nie te wytwory rozkładu i rozmysłu, ważna jest rzeczywista, pierwotna jedność, przeżyta relacja.

Spotkaną osobę pozdrawiamy, życząc jej szczęścia, zapewniając o naszym oddaniu lub polecając ją Bogu. Jakże pośrednie jednak są te wytarte formuły (czy w wyrażeniu „z Bogiem!" wyczuwa się jeszcze coś z owego pierwotnego użyczenia mocy?) w porównaniu z wiecznie świeżym pozdrowieniem, za pomocą którego Kafr wyraża swą cielesną relację: „widzę cię!", lub z jego amerykańską odmianą, wzniosłym i śmiesznym „powąchaj mnie!"

Można przypuszczać, że relacje i pojęcia, lecz także wyobrażenia osób i rzeczy, uwolniły się od wyobrażeń procesów relacji i stanów relacji. Podstawowe, budzące ducha, wrażenia i wzruszenia „człowieka naturalnego", to wrażenia i wzruszenia pochodzące z procesów relacji, przeżycia jakiegoś Naprzeciw, oraz ze stanów relacji, z życia z jakimś Naprzeciw. „Człowiek naturalny" nie myśli o księżycu, który widzi każdej nocy, aż do chwili, gdy we śnie lub na jawie księżyc podejdzie doń cieleśnie, zbliży się do niego, oczaruje go swymi gestami lub coś sprawi swym dotknięciem: przykrość albo rozkosz. Nie ma on już o nim optycznego wyobrażenia wędrującej tarczy świetlnej, ani też wyobrażenia związanej z nią w jakiś sposób demonicznej istoty, lecz przede wszystkim ruchowy, przenikający ciało emocjonalny obraz owego księżycowego oddziaływania, z którego dopiero stopniowo wyłania się osobowa wizja oddziałującego księżyca. Mianowicie teraz dopiero wspomnienie owego co noc wschodzącego i nieuświadamianego zaczyna rozpalać się do wyobrażenia sprawcy i podmiotu owego oddziaływania, umożliwiając jego uprzedmiotowienie, stanie się Nim lub Nią przez nie podpadające pierwotnie pod doświadczenie, lecz tylko odczuwane Ty.

Ten początkowy i długo oddziałujący charakter relacyjny wszystkich istotnych zjawisk pozwala także lepiej zrozumieć – przez współczesną naukę szeroko omawiany i analizowany, ale wystarczająco jeszcze nie zgłębiony – pewien duchowy element pierwotnego życia, ową tajemniczą moc, której pojęcie pod różnymi postaciami odnaleziono w wierzeniach lub nauce (tu stanowią one jeszcze całość) wielu ludów pierwotnych, ową *mana*

czy *orenda*, od której droga prowadzi do brahmana w jego pierwotnym znaczeniu, a nawet do *dynamis*, *charis* z magicznych papirusów i listów apostolskich. Określono to jako siłę nadzmysłową i nadprzyrodzoną, w obu wypadkach wychodząc od naszych kategorii, które nie czynią zadość kategoriom człowieka pierwotnego. Granice jego świata wytycza jego cielesne przeżywanie, do którego należą w sposób całkowicie „naturalny" na przykład odwiedziny zmarłych; przyjmowanie istnienia czegoś nadzmysłowego musi wydawać mu się niedorzecznym. Wszystkie zjawiska, którym przypisuje „mistyczną moc", są podstawowymi procesami relacji – a więc w ogóle wszystkie procesy, nad którymi rozmyśla, ponieważ poruszają jego ciało i pozostawiają w nim obraz wzruszenia. Ową moc mają księżyc i zmarły, nawiedzający go nocą i przynoszący udrękę lub rozkosz, ma ją również piekące go słońce, i zwierzę, które za nim wyje, i wódz ujarzmiający go swym spojrzeniem, i szaman, którego śpiew daje mu siłę do łowów. *Mana* jest właśnie tym, co działa, co z lunarnej osoby tam na niebie uczyniło poruszające krew Ty i co pozostawia swój ślad w pamięci, gdy obraz przedmiotowy oderwie się od obrazu wzruszeniowego, chociaż samo nie ukazuje się nigdy inaczej, jak tylko w sprawcy i podmiocie działania; jest tym, dzięki czemu jeśli się to posiada, na przykład w cudownym kamieniu – można samemu tak samo działać. „Obraz świata" człowieka pierwotnego jest magiczny nie dlatego, że w jego centrum tkwi magiczna siła ludzka, lecz dlatego, że siła ta jest tylko szczególną odmianą siły ogólnej, od której pochodzi wszelkie istotne działanie. Przyczynowość jego obrazu świata nie polega na ciągłości, jest to wciąż nowe zabłyśnięcie, emanacja, samodążenie siły, wulkaniczny ruch pozbawiony spójności. *Mana* jest pierwotną abstrakcją, przypuszczalnie bardziej pierwotną niż np. liczba, ale nie bardziej nadnaturalną niż ona. Ćwicząca się pamięć szereguje wielkie wydarzenia relacji, żywiołowe wstrząsy; to, co najważniejsze dla instynktu samozachowawczego i co najbardziej godne uwagi dla instynktu poznawczego, właśnie to, co „działa", zaznacza się najwyraźniej, wyróżnia się, usamodzielnia. To, co mniej ważne, co nie jest wspólne, zmieniające się Ty przeżyć, ustępuje, pozostaje odosobnione w pamięci, stopniowo uprzedmiotawia się i przyłącza do grup, rodzajów. Wreszcie na trzecim

miejscu, w swym nieszczęsnym oderwaniu, czasem bardziej upiornym niż śmierć i księżyc, lecz z coraz bardziej nieodpartą oczywistością, wyłania się drugi, „niezmienny" partner: „Ja".

Świadomość Ja nie jest związana ani z pierwotną władzą instynktu „samo"-zachowawczego, ani z władzą żadnego innego instynktu. To nie Ja stara się tu rozkrzewić, lecz ciało, które nic jeszcze nie wie o Ja. Nie Ja, lecz ciało chce robić rzeczy, narzędzia, zabawki, chce być „twórcą". Nawet w funkcji poznania pierwotnego nie sposób znaleźć - choćby w naiwnej postaci - *cognosco ergo sum*, choćby dziecinnej koncepcji doświadczającego podmiotu. Ja wyłania się żywiołowo z rozkładu pierwotnych przeżyć, witalnych pra-słów Ja-oddziałujące-na-Ty i Ty-oddziałujące-na-Ja, po urzeczownikowieniu, uhipostazowaniu imiesłowu.

Zasadnicza różnica między dwoma podstawowymi słowami ujawnia się w duchowej historii człowieka pierwotnego w tym, że już w pierwotnym wydarzeniu relacji wypowiada on podstawowe słowo Ja - Ty w sposób naturalny, jakby jeszcze nieupostaciowany, a więc zanim poznał siebie jako Ja, podczas gdy podstawowe słowo Ja - Ono staje się w ogóle możliwe dopiero dzięki owemu poznaniu, dzięki odłączeniu Ja.

Pierwsze rozkłada się oczywiście na Ja i Ty, ale nie powstało z ich połączenia, jest wcześniejsze od świadomości Ja; drugie powstało z połączenia Ja i Ono i jest późniejsze od świadomości Ja.

W pierwotnym wydarzeniu relacji zawarte jest Ja, z powodu jego wyłączności. Ponieważ z istoty swej uwzględnia ono jedynie dwóch partnerów, człowieka i jego Naprzeciw, w ich pełnej aktualności, ponieważ świat staje się w nim systemem dualnym, człowiek wyczuwa już w nim ów kosmiczny patos Ja, chociaż jego samego jeszcze sobie nie uprzytamnia.

Natomiast w naturalnym fakcie, który przejdzie w podstawowe słowo Ja - Ono, w zorientowane na Ja doświadczanie, Ja nie jest jeszcze obecne. Fakt ten jest oderwaniem ludzkiego ciała, jako podmiotu doświadczeń, od jego środowiska. Ciało w tej swojej osobliwości uczy się poznawać i odróżniać, ale odróżnienie to polega na zwykłej przyległości i stąd nie może przyjąć charakteru implikowanej świadomości Ja.

Ale z chwilą, gdy Ja relacji ukazuje się i w swoim oderwaniu

uzyskuje istnienie, wchodzi ono także - w osobliwy sposób rozwadniając się i funkcjonalizując - w naturalny fakt oderwania ciała od jego środowiska i wzbudza w nim świadomość Ja. Dopiero teraz może powstać świadomy akt Ja, pierwsza postać podstawowego słowa Ja - Ono, zorientowanego na Ja doświadczania: Ja, które się wyłoniło, uznaje się za podmiot wrażeń, a świat za ich przedmiot. Dzieje się to oczywiście w formie „pierwotnej", a nie „teoriopoznawczej". Ale jeśli zdanie: „Ja widzę drzewo", zostało wypowiedziane w taki sposób, że nie wyraża już oznaczenia między Ja-człowiekiem i Ty-drzewem, lecz stwierdza postrzeżenie przedmiotu-drzewa przez świadomość-człowieka, to wzniosło już ono barierę między podmiotem i przedmiotem: wypowiedziane zostało podstawowe słowo Ja - Ono, słowo oddzielenia.

- Czyżby więc ta melancholia naszego przeznaczenia towarzyszyła nam od czasów prehistorycznych?

- Na pewno: w tej mierze, w jakiej świadome życie człowieka rozpoczęło się w czasach prehistorycznych. Ale w życiu świadomym jako ludzkie stawanie się powraca tylko byt ziemski. Duch ukazuje się w czasie jako wytwór, nawet jako produkt uboczny natury, a mimo to właśnie on ogarnia ją w sposób pozaczasowy.

Przeciwieństwo dwu podstawowych słów miało na przestrzeni epok i światów wiele nazw. W swej bezimiennej prawdzie jest ono jednak związane nierozłącznie ze stworzeniem.

- A więc wierzysz jednak w raj istniejący u początków ludzkości?

- Nawet jeśli były one piekłem - a z pewnością te, do których mogę się cofnąć historyczną myślą, były pełne złości i trwogi, udręki i okrucieństwa - nie były nierzeczywiste.

Przeżycia doznawane przez pierwotnego człowieka w spotkaniach nie były na pewno niczym nie zmącone; jednak więcej wart jest gwałt zadany realnie przeżytej istocie, niż upiorna troska okazywana pozbawionym oblicza numerom! Od tego pierwszego prowadzi droga do Boga, od tej drugiej jedynie droga w nicość.

Człowiek pierwotny, którego życie, nawet jeśli możemy je dogłębnie poznać, może stanowić dla nas jak gdyby tylko obraz

życia prawdziwego praczłowieka, umożliwia nam tylko ulotny wgląd w czasowy związek obu podstawowych słów. Bardziej pouczający jest przykład dziecka.

Spostrzegamy tutaj w sposób oczywisty, że duchowa realność podstawowych słów wyłania się z realności naturalnej, realność podstawowego słowa Ja - Ty z naturalnego złączenia, realność podstawowego słowa Ja - Ono z naturalnego odłączenia.

Życie dziecka nie narodzonego jest czystym, naturalnym złączeniem, płynięciem do siebie, cielesnym wzajemnym oddziaływaniem; przy tym życiowy horyzont stającej się istoty zdaje się być w szczególny sposób wpisany, a jednocześnie przecież i nie wpisany, w życiowy horyzont istoty, która ją nosi; spoczywa ona bowiem nie tylko w łonie ludzkiej matki. Złączenie to ma wymiar tak bardzo kosmiczny, że przypomina prehistoryczny napis - jakkolwiek odczytany tylko hipotetycznie - który w żydowskim języku mitycznym znaczy: w łonie matki człowiek wie wszystko, w chwili narodzenia jednak zapomina. Złączenie to pozostaje w nim jednak jako skryte marzenie. Jego tęsknota nie oznacza pragnienia powrotu, jak wyobrażają to sobie ci, którzy w duchu (mylnie przez nich utożsamianym z intelektem) widzą pasożyta natury, podczas gdy jest on raczej - oczywiście wystawionym na wszelkiego rodzaju choroby - jej kwiatem. Jest to tęsknota za kosmicznym złączeniem obudzonej do duchowego życia istoty z jej prawdziwym Ty.

Każde stające się ludzkie dziecię, jak wszystkie stające się istoty, spoczywa w łonie Wielkiej Matki: nie zróżnicowanego i nie upostaciowanego praświata. Od niego też odłącza się, by wieść osobowe życie, i tylko w chwilach ciemności, kiedy od niego odchodzimy (co zdarza się każdej nocy nawet człowiekowi zdrowemu), znowu stajemy się mu bliscy. Ale to odłączenie nie dokonuje się - jak w przypadku odłączenia od cielesnej matki - w sposób nagły i katastrofalny. Ludzkiemu dziecku udziela się zwłoki, aby naturalne złączenie ze światem, które traci, mogło zastąpić złączeniem duchowym, to jest relacją. Dziecko wyszło z gorejących ciemności chaosu i wkroczyło w chłodne, jasne stworzenie, ale jeszcze go nie posiada, właściwie musi je dopiero wydobyć i uczynić sobie rzeczywistością, musi sobie swój świat wypatrzyć, wysłuchać, wymacać i wyobrazić. Stworzenie objawia swoją postaciowość w spotkaniu; nie wlewa

się w oczekujące zmysły, lecz wychodzi na spotkanie zmysłom, które je chwytają. To, co będzie otaczać gotowego człowieka jako zwykły przedmiot, musi zostać przez stającego się z trudem pozyskane, zdobyte. Żadna rzecz nie jest częścią składową doświadczenia, żadna nie udostępnia siebie inaczej, jak tylko w oddziałującej wzajemnie sile Naprzeciw. Dziecko, tak jak człowiek pierwotny, żyje między snem a snem (nawet jego czuwanie jest jeszcze w znacznej mierze snem), w blasku i odblasku spotkania.

Pierwotność dążenia do relacji zaznacza się już w najwcześniejszym okresie rozwoju. Zanim dziecko potrafi postrzec coś pojedynczego, jego nieśmiałe spojrzenia wybiegają w nieznaną dal, ku nieokreślonemu, a kiedy nie potrzebuje pokarmu, miękkie rączki, jak się wydaje, w bezcelowym poszukiwaniu, wyciągają się w pustą przestrzeń, ku nieokreśloności. Można to nazwać gestem zwierzęcym, ale to nie wyjaśnia niczego. Albowiem właśnie owe spojrzenia, po długotrwałych próbach, przylgną do czerwonej arabeski tapety i nie oderwą się od niej, dopóki nie objawi się im dusza czerwieni; właśnie ów ruch uzyska zmysłową formę i określoność w zetknięciu z pluszowym misiem i postrzeże czule i w sposób niezapomniany całe ciało. W obu wypadkach nie będzie to doświadczenie przedmiotu, lecz konfrontacja z żywym i działającym - oczywiście tylko w „fantazji" - Naprzeciw. („Fantazja" ta nie jest jednak jakimś „ożywianiem wszystkiego"; jest instynktem do czynienia sobie ze wszystkiego Ty, popędem do wszechrelacji, który - gdy miast żywo działającego Naprzeciw ma jedynie jego obraz czy symbol - dopełnia własne działanie z własnej pełni.) Pojedyncze, nieartykułowane dźwięki rozbrzmiewają jeszcze bez sensu i uporczywie w próżni, ale to one właśnie pewnego dnia niespodziewanie staną się rozmową. Z kim? Być może z nucącym czajnikiem, ale będzie to rozmowa. Niejedno wzruszenie zwane odruchem jest solidną kielnią dla budującej świat osoby. Nieprawdą jest, że dziecko postrzega najpierw przedmiot, a później wchodzi z nim w relację. Pierwsze jest dążenie do relacji - wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw. Relacja z Naprzeciw, bezsłowna, wstępna postać mówienia Ty, przychodzi później. Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wyłania się z rozkładu praprzeżyć, z rozłączenia się złączonych partnerów -

tak jak stawanie się Ja. Na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, ogarniająca forma, model duszy; *apriori* relacji; wrodzone Ty.

Przeżyte relacje to realizacje wrodzonego Ty w spotkanym; to, że może być ono pojęte jako Naprzeciw, przyjęte w wyłączności, a wreszcie zagadnięte podstawowym słowem, ma podstawę w *apriori* relacji.

W dążeniu do kontaktu (najpierw dotykowego, później do wzrokowego „zetknięcia się" z inną istotą) wrodzone Ty bardzo szybko dochodzi do głosu, tak że dążenie to oznacza coraz wyraźniej wzajemność, „czułość". Ale tak samo określone jest również dołączające się później dążenie sprawcze (pęd do tworzenia rzeczy drogą syntezy, lub, gdy nie jest to możliwe, drogą analizy: przez rozkładanie i rozrywanie), tak że powstaje „personifikacja" rzeczy stworzonej, „rozmowa". Rozwój duszy dziecka złączony jest nierozerwalnie z rozwojem pragnienia Ty, z momentami spełnienia i niespełnienia tego pragnienia, z grą jego eksperymentów i z tragiczną powagą bezradności. Prawdziwe rozumienie tych zjawisk, utrudnione przez każdą próbę sprowadzenia ich do węższych sfer, można ułatwić tylko wtedy, gdy – obserwując je i omawiając – pamięta się o ich kosmiczno-metakosmicznym pochodzeniu: o wydobywaniu się z niezróżnicowanego i nieupostaciowanego jeszcze praświata, z którego co prawda wydobyło się już urodzone w świecie fizyczne indywiduum, ale jeszcze nie to, co cielesne, co zaktualizowane – istota, i z którego ta ostatnia wyłonić się musi dopiero stopniowo, właśnie przez wchodzenie w relacje.

Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość Ja. Nadal wprawdzie ukazuje się ona tylko w splocie relacji, w odniesieniu do Ty, jako stawanie się poznawalnym tego, co sięga po Ty, nie będąc nim, lecz wybuchając coraz silniej, aż wreszcie pękną wiązania i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje.

Ale dopiero teraz może złożyć się drugie podstawowe słowo. Choć bowiem Ty relacji blakło nieustannie, to przecież nie stawało się tym samym Ono jakiegoś Ty, przedmiotem niezobowiązującego postrzegania i doświadczania, jak będzie odtąd, lecz poniekąd Ono dla siebie, czymś na razie nie zauważonym i oczekującym na zaistnienie w nowym wydarzeniu relacji. I chociaż twór dojrzały do ciała jako podmiot jego wrażeń i egzekutor jego zachcianek odrywa się od środowiska, lecz tylko w równoczesności orientowania się, a nie w absolutnym rozdzieleniu Ja i przedmiotu. Ale teraz odłączone Ja ukazuje się przemienione: z substancjalnej pełni skurczone do funkcjonalnego punktu doświadczającego i użytkującego podmiotu, zorientowane na każde „Ono w sobie", opanowuje je i tworzy razem z nim drugie podstawowe słowo. Człowiek, który zdobył świadomość Ja, który mówi Ja - Ono, staje przed rzeczami a nie naprzeciw nich, w strumieniu wzajemnego oddziaływania. Pochylony nad pojedynczymi rzeczami z obiektywizującą lupą swego analitycznego spojrzenia, lub za pomocą obiektywizującej lornety swego spojrzenia syntetycznego porządkując je w jakąś scenerię, wyodrębniając je podczas rozważania bez poczucia wyłączności, lub podczas rozważania łącząc je bez poczucia jedności kosmicznej - pierwsze może znaleźć tylko w relacji, drugie tylko w jej perspektywie. Dopiero teraz doświadcza on rzeczy jako sumy właściwości. Właściwości zachował niewątpliwie w pamięci z każdego przeżycia relacji, jako przynależne do jego uwewnętrznionego Ty, ale dopiero teraz rzeczy składają się dlań ze swych właściwości. Tylko ze wspomnienia relacji, zachowanego, odpowiednio do usposobienia tego człowieka, w postaci snu, obrazu lub myśli, uzupełnia on jądro, które, obejmując wszystkie właściwości, objawiło mu się potężnie w Ty, uzupełnia substancję. Ale dopiero teraz też umieszcza rzeczy w kontekście przestrzenno-czasowo-przyczynowym, dopiero teraz każda z nich otrzymuje swoje miejsce, swój obieg, swoją wymierność i warunkowość. Ty ukazuje się co prawda w przestrzeni, ale w przestrzeni wyłącznego Naprzeciw, w której wszystko inne może być tylko tłem, z którego Naprzeciw się wynurza, ale nie jego granicą czy miarą. Ukazuje się w czasie, ale w czasie spełnionego w sobie procesu, który przeżywa się nie jako ogniwo wyraźnie podzielonego na człony łańcucha, lecz w „chwili", i którego czysto intensywny

wymiar może określić tylko on sam. Ukazuje się jednocześnie jako działające i jako podlegające działaniu, ale nie włączone w łańcuch przyczyn, lecz – w swym wzajemnym oddziaływaniu z Ja – jako początek i koniec procesu. Jest to jedna z podstawowych prawd ludzkiego świata: uporządkować można tylko Ono. Dopiero rzeczy, które z naszego Ty stały się naszym Ono, poddają się koordynacji. Ty nie zna systemu współrzędnych.

Doszedłszy jednak do tego punktu, musimy powiedzieć także coś innego, bez czego ta część podstawowej prawdy byłaby bezużytecznym odłamkiem: świat uporządkowany nie oznacza porządku świata. Są chwile zamilkłej głębi, kiedy widzi się porządek świata jako obecność. Chwyta się wtedy w locie dźwięk, którego niewytłumaczalnym nutowym zapisem jest uporządkowany świat. Te chwile są nieśmiertelne, te są najbardziej ulotne; nie można zachować z nich żadnej treści, ale ich siła przenika stworzenie i poznanie człowieka, promienie tej siły wnikają w uporządkowany świat i nieustannie roztapiają go. Taka jest historia jednostki, taka jest historia pokolenia.

Świat ma dla człowieka dwojakie oblicze, tak jak dwojaka jest postawa człowieka.

Postrzega on wokół siebie byt, zwykłe rzeczy i istoty jako rzeczy, postrzega wokół siebie dzianie się, zwykłe procesy i działania jako procesy, rzeczy złożone z właściwości, procesy złożone z chwil, rzeczy naniesione na siatkę przestrzeni, procesy naniesione na siatkę czasu, rzeczy i procesy ograniczone przez inne rzeczy i procesy, nimi mierzalny, z nimi porównywalny, uporządkowany świat, świat oddzielony. Do pewnego stopnia można temu światu zaufać, ma on konsystencję i trwałość, można objąć spojrzeniem jego strukturę, można go zawsze wydobyć na światło, powtarza się go z zamkniętymi oczami, a bada z otwartymi. Świat ten istnieje wszak, przyklejony do twego naskórka, jeśli to akceptujesz, przykucnięty w twojej duszy, jeśli tak wolisz; jest twoim przedmiotem, pozostaje nim według twojego upodobania, i pozostaje dla ciebie z gruntu obcy, poza tobą czy w tobie. Postrzegasz go, uznajesz go za „prawdę", pozwala on ci się wziąć, lecz ci się nie daje. Tylko odnośnie do niego możesz „porozumieć się" z innymi; chociaż każdemu przedstawia się

inaczej, gotów jest być dla was wspólnym przedmiotem, ale nie możesz spotkać w nim innych. Nie możesz żyć bez niego, jego niezawodność zachowuje cię, gdyby jednak wchłonęła cię weń śmierć, byłbyś pogrzebany w nicości.

Człowiek spotyka też byt i stawanie się jako swoje Naprzeciw, ale zawsze tylko *jedną* istotę i każdą rzecz tylko jako istotę; to, co istnieje, ujawnia się mu w dzianiu się, a to, co się dzieje, przytrafia mu się jako byt. Nic prócz tego jednego nie jest obecne, ale to jedno obecne jest w sposób kosmiczny. Ulotniły się miara i porównanie, i od ciebie zależy, jaka część tego, co niezmierzone, stanie się dla ciebie rzeczywistością. Spotkania nie układają się w świat, ale każde jest dla ciebie znakiem porządku świata. Nie są one ze sobą powiązane, ale każde zapewnia ci twoje złączenie ze światem. Świat, który ukazuje ci się w ten sposób, jest zawodny, ponieważ ukazuje ci się wciąż na nowo i nie możesz wziąć go za słowo. Nie ma spoistości, gdyż wszystko przenika w nim wszystko. Nie jest trwały, gdyż przychodzi nawet nie wezwany i znika, nawet gdy się go zatrzymuje. Jest nieprzejrzany: gdy chcesz go przejrzeć, tracisz go. Przychodzi, aby cię dosięgnąć, ale gdy nie znajduje ciebie, gdy cię nie spotyka, pierzcha. Przychodzi jednak ponownie, odmieniony. Nie znajduje się poza tobą, dotyka twojej podstawy, a nazywając go „duszą swojej duszy", nie mówisz za wiele. Strzeż się jednak chęci przeniesienia go do swej duszy - zniszczyłbyś go. Jest on twoją obecnością: tylko wtedy, gdy go masz, masz obecność. Możesz uczynić go też swoim przedmiotem, możesz doświadczać go i użytkować, musisz nawet czynić to nieustannie, ale nie masz już wtedy obecności. Między tobą a nim jest wzajemność dawania. Mówisz do niego Ty i dajesz mu siebie, on mówi do ciebie Ty i daje ci siebie. Nie możesz porozumieć się z innymi na jego temat, jesteś tylko ty i on. Ale uczy cię on spotykać innych i wytrzymać spotkanie z nimi, a przez łaskę swoich nadejść i przez smutek swoich rozstań prowadzi cię do Ty, w którym przecinają się paralelne linie relacji. Nie pomaga ci utrzymać się przy życiu, pomaga tylko przeczuć wieczność.

Świat Ono jest spójny w przestrzeni i czasie.
Świat Ty nie jest spójny w przestrzeni i czasie.

Pojedyncze Ty, gdy skończy się proces relacji, musi stać się Ono.

Pojedyncze Ono, przez wejście w proces relacji, może stać się Ty.

Takie są dwa podstawowe przywileje świata Ono. Skłaniają one człowieka do poczytywania świata Ono za świat, w którym trzeba żyć i w którym również można żyć, co więcej, który oferuje człowiekowi rozmaite podniety i wzruszenia, zajęcia i poznania. W tej stałej i pożytecznej kronice spotkania z Ty jawią się jako cudowne, liryczno-dramatyczne epizody, pełne uwodzicielskiego czaru, ale porywające niebezpiecznie w krańcowość, rozluźniające wypróbowaną spójność, pozostawiające więcej wątpliwości niż zaspokojenia, wstrząsające pewnością - jako chwile budzące grozę, a przecież niezbędne. A ponieważ trzeba od nich wracać do „świata" - dlaczego by w nich nie pozostać? Dlaczego nie przywołać do porządku tego, co wychodzi naprzeciw, wysyłając je w przedmiotowość? Dlaczego - jeśli nie można uniknąć mówienia Ty na przykład ojcu, żonie, towarzyszowi - nie mówić Ty, mając na myśli Ono? Wydanie przez narządy mowy dźwięku Ty wcale nie oznacza jeszcze mówienia budzącego grozę podstawowego słowa. Nawet szeptanie w duszy miłosnego Ty nie jest niebezpieczne, dopóki tak naprawdę nie ma się nic innego na myśli, jak tylko doświadczanie i użytkowanie.

Nie da się żyć w samej teraźniejszości; pożarłaby nas ona, gdybyśmy nie zatroszczyli się o jej szybkie i gruntowne przezwyciężenie. Natomiast można żyć w samej przeszłości, co więcej, tylko w niej można sobie urządzić życie. Wystarczy wypełnić każdą chwilę doświadczeniem i użytkowaniem, a przestaje ona palić.

I powiem ci z całą powagą prawdy: człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem.

CZĘŚĆ DRUGA

Historię jednostki i historię gatunku ludzkiego - niezależnie od tego, czym różnią się one między sobą - łączy na pewno jedno: oznaczają one stałe powiększanie się świata Ono.

Stwierdzenie to kwestionuje się w odniesieniu do gatunku, wskazując, że następujące po sobie królestwa kultury zaczynają zawsze od pewnej - jakkolwiek różnie zabarwionej, to przecież podobnie ukształtowanej - pierwotności i odpowiedniego do niej niewielkiego świata przedmiotowego. Dlatego życiu jednostki ma odpowiadać nie tyle życie gatunku, ile życie pojedynczej kultury. Ale kultury, abstrahując od tych, które zdają się pozostawać w izolacji, pozostające pod historycznym wpływem innych kultur, w określonym stadium - nie najwcześniejszym, jednak wyprzedzającym epokę rozkwitu - przejmują ich świat Ono, czy to przez bezpośrednie przyswajanie sobie kultury jeszcze istniejącej (np. hellenizm, który wchłonął kulturę egipską), czy też przez pośrednie przyswojenie sobie kultur minionych (np. zachodnie chrześcijaństwo przyjmujące kulturę grecką): powiększają one swój świat Ono nie tylko przez własne doświadczenie, lecz także dzięki przyjęciu owoców doświadczeń obcych. Dopiero w tak rozwiniętym świecie Ono dokonuje się decydujące, odkrywcze poszerzenie. (Na razie pomińmy przy tym ogromny wkład oglądów i czynów świata Ty.) Tak więc na ogół świat Ono każdej kultury jest rozleglejszy niż świat Ono kultury poprzedniej i mimo zdarzających się zastojów czy pozornych regresów, można wyraźnie zauważyć w dziejach jego stopniowe poszerzanie się. Nie ma tu większego znaczenia, czy „obraz świata" danej kultury ma raczej charakter skończoności czy tak zwanej nieskończoności, a właściwie nie-skończoności; z pewnością świat „skończony" może zawierać więcej składników, rzeczy i procesów niż świat „nieskończony". Należy także pamiętać, że porównywać trzeba nie tylko zasięg poznania natury, lecz także społecznego zróżnicowania i technicznych osiągnięć; wszystko to poszerza świat przedmiotowy.

Podstawowy stosunek człowieka do świata Ono obejmuje doświadczenie, które ów świat wciąż na nowo konstytuuje, i użytkowanie, które go prowadzi do jego wielorakiego celu: zachowania, ułatwienia i urządzenia życia ludzkiego. Odpowiednio do zasięgu świata Ono zwiększać musi się również zdolność jego doświadczania i użytkowania. Jednostka wprawdzie potrafi zastępować coraz lepiej doświadczenie bezpośrednie pośrednim, „zdobywaniem umiejętności", coraz bardziej ograniczać użytkowanie do specjalistycznego „zastosowania", lecz mimo to

niezbędne jest stałe doskonalenie tej zdolności z pokolenia na pokolenie. To właśnie doskonalenie ma się na myśli, kiedy mówi się o postępującym rozwoju życia duchowego. Oczywiście winnym się jest wtedy prawdziwego grzechu językowego przeciwko Duchowi; owo „życie duchowe" jest bowiem zazwyczaj przeszkodą dla życia człowieka w duchu, a w najlepszym razie dla materii, która miała pojawić się w nim opanowana i uformowana.

Przeszkodą. Albowiem wykształcenie zdolności doświadczania i użytkowania następuje z reguły w wyniku zmniejszenia siły relacyjnej człowieka - jedynej siły, dzięki której człowiek może żyć w duchu.

Duch w swej ludzkiej manifestacji jest odpowiedzią człowieka jego Ty. Człowiek mówi wieloma językami, językiem mowy, sztuki, działania, ale duch jest jeden, jest odpowiedzią wyłaniającemu się z tajemnicy, z tajemnicy zagadującemu Ty. Duch jest słowem. I tak jak mowa języka układa się w słowa dopiero w mózgu człowieka, by przyjąć następnie dźwiękową postać w jego gardle, ale zarówno pierwsze, jak i drugie jest tylko apofonią prawdziwego procesu, w rzeczywistości bowiem mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek w mowie i z niej przemawia - tak i wszelkie słowo, wszelki duch. Duch nie jest w Ja, lecz między Ja i Ty. Nie przypomina krwi, która w tobie krąży, lecz powietrze, którym oddychasz. Człowiek żyje w duchu, jeśli jest w stanie odpowiedzieć swojemu Ty. A jest w stanie, gdy całą swoją istotą wejdzie w relację. Tylko dzięki swej sile relacyjnej może człowiek żyć w duchu.

Ale najwymowniej uwydatnia się tutaj los procesu relacji. Im silniejsza odpowiedź, tym bardziej wiąże ona Ty, skazując je na bycie przedmiotem. Tylko milczenie do Ty, milczenie *wszystkich* języków, milczące trwanie w nieuformowanym, niezróżnicowanym, przedjęzykowym słowie uwalnia Ty, jest z nim w relacji, w której duch nie manifestuje się, lecz jest. Wszelka odpowiedź wiąże Ty ze światem Ono. Jest to smutek człowieka i jest to jego wielkość. Albowiem tak dokonuje się poznanie, tak rodzi się dzieło, tak powstaje obraz i wzór pośród tego, co żyje.

Wszelako temu, co w ten sposób przemieniło się w Ono, co

zastygło jako rzecz pośród rzeczy, dany jest sens i przeznaczenie, by odmieniało się wciąż na nowo. Wciąż na nowo – o to chodziło w godzinie ducha, gdy targnął się na człowieka i spłodził w nim odpowiedź – powinno rozpalać się do obecności to, co przedmiotowe, powracać do żywiołu, z którego wyszło, być postrzegane i przeżywane przez człowieka jako obecne.

Spełnienie tego sensu i przeznaczenia udaremnia człowiek, który zadowala się światem Ono jako światem, którego należy doświadczać i używać, i to, co jest w nim uwikłane, tłumi, zamiast uwolnić, obserwuje, zamiast ogarnąć wzrokiem, wykorzystuje, zamiast przyjąć.

Poznanie: poznający, patrząc na Naprzeciw, postrzega istotę. To, co zobaczył, będzie musiał niewątpliwie ująć jako przedmiot, porównać z przedmiotami, zaszeregować pośród przedmiotów, przedmiotowo opisać i rozłożyć na części; może ono wejść do zasobów poznania tylko jako Ono. Podczas oglądania jednak nie była to rzecz pośród rzeczy, proces pośród procesów, lecz coś wyłącznie obecnego. Istota udziela się nie w prawie wyprowadzonym później ze zjawiska, lecz z nim samym. Objęcie myślą tego, co ogólne, jest tylko rozplątywaniem zagmatwanego wydarzenia, bowiem oglądane było ono w tym, co szczególne, w Naprzeciw. Teraz zaś jest ono zawarte w formie Ono właściwej dla pojęciowego poznania. Kto je stąd wydobywa i znowu ogląda jako obecne, spełnia sens owego aktu poznawczego jako czegoś, co między ludźmi rzeczywiste i działające. Ale można też poznawać, stwierdzając: „Tak oto mają się sprawy, tak się ta rzecz nazywa, tak wygląda, do tego należy"; to, co się stało Ono, pozostawiając jako Ono, doświadczając i użytkując jako Ono, wykorzystując je w wysiłkach zmierzających do „rozeznania się" w świecie, a potem także w przedsięwzięciach mających na celu „podbój" świata.

Podobnie sztuka: artysta, patrząc na Naprzeciw, postrzega kształt. Utrwala go w dziele. Dzieło nie należy do świata bogów, lecz do tego wielkiego świata ludzi. Niewątpliwie „istnieje", nawet jeśli nie odnajdują go ludzkie oczy; jednak śpi. Opowiada poeta chiński, że ludzie nie chcieli słuchać pieśni granej przez niego na nefrytowym flecie; wtedy zaczął grać ją bogom, a ci nastawili uszu; odtąd i ludzie słuchali uważnie pieśni. Poeta więc zostawił bogów i udał się do ludzi, bez których nie mogło się

obyć jego dzieło. Po spotkaniu z człowiekiem wygląda to jak sen: zdejmuje on klątwę i ogarnia kształt, na chwilę bez końca. Podchodzi więc i doświadcza, czego można doświadczyć: tak to jest zrobione, tamto znajduje w tym wyraz, takie są tego właściwości - ponadto, oczywiście, jakie to ma znaczenie.

Nie jakoby naukowe i estetyczne rozumienie było niepotrzebne, lecz by być wiernym swemu dziełu i zanurzyć się w nadzrozumiałej, ogarniającej to, co zrozumiałe, prawdzie relacji.

A po trzecie, wyniesiony ponad ducha poznania i ducha sztuki, ponieważ przemijający, cielesny człowiek nie potrzebuje tutaj wmawiać siebie trwałemu materiałowi, lecz sam trwalszy od niego jako dzieło, otoczony szmerem muzyki swojej żywej mowy, pojawia się na rozgwieżdżonym niebie ducha: czyste działanie, działanie bez samowoli. Tu z głębokiej tajemnicy ukazuje się człowiekowi Ty, samo zagaduje go z ciemności, a on odpowiada swoim życiem. Tu raz po raz słowo staje się życiem, a życie to - niezależnie od tego, czy wypełnia, czy łamie prawo; i jedno i drugie jest niezbędne, by duch na ziemi nie umarł - jest nauką. Tak oto stoi ono przed potomkami, aby ich pouczyć nie o tym, co jest czy co być powinno, lecz o tym, jak żyje się w duchu, w obliczu Ty. A to znaczy: stoi gotowe w każdej chwili samo stać się dla nich Ty i otworzyć świat Ty; nie, nie stoi gotowe, raczej nieustannie nachodzi ich i dotyka. Ci jednak, jako że stali się niechętni i niezdatni do żywej komunikacji, otwierającej świat, znają odpowiedź; zamknęli oni osobę w historii, a jej mowę w książnicy; skodyfikowali jednakowo spełnienie, jak i niespełnienie; nie szczędzą też czci a nawet uwielbienia, przemieszanych wystarczająco z psychologią, jak przystało człowiekowi współczesnemu. O samotne oblicze, świecące jak gwiazda w ciemności, o żywy palcu na niewrażliwym czole, o przebrzmiewający kroku!

Wykształcenie funkcji doświadczania i użytkowania następuje zwykle przez zmniejszenie relacyjnej siły człowieka.

Ten sam człowiek, który z ducha spreparował sobie używkę - co czyni z żyjącymi wokół niego istotami?

Podlegając podstawowemu słowu podziału, które rozłącza Ja

i Ono, podzielił on swe życie z bliźnimi na dwa dokładnie określone rewiry: instytucje i uczucia. Rewir Ono i rewir Ja.

Instytucje są tym, co „na zewnątrz", miejscem, gdzie zatrzymujemy się w różnych celach, gdzie się pracuje, pertraktuje, oddziałuje, decyduje, konkuruje, organizuje, gospodaruje, urzęduje, prawi; są jako tako uporządkowaną i do pewnego stopnia zgraną strukturą, w której przy wielorakim udziale ludzkich głów i rąk załatwia się sprawy.

Uczucia są tym, co „wewnątrz", gdzie żyje się i odpoczywa od instytucji. Tu pod zainteresowanym spojrzeniem jawi się człowiekowi całe spektrum emocji; tu smakuje się swe upodobania i swą nienawiść, swe radości i - jeśli zbytnio nie doskwiera - swój ból. Tutaj jest się w domu i rozprostowuje nogi w bujanym fotelu.

Instytucje są skomplikowanym forum, uczucia jedną - jakkolwiek bogato urozmaiconą - komnatą.

Rozgraniczenie jest oczywiście zawsze niebezpieczne, ponieważ zuchwałe uczucia potrafią wtargnąć czasem do najbardziej rzeczowych instytucji, ale przy odrobinie dobrej woli można je odtworzyć.

Najtrudniej jest przeprowadzić pewne rozgraniczenie na płaszczyźnie tak zwanego życia osobistego. Niełatwo go dokonać na przykład w małżeństwie, ale istnieje. Znakomicie przeprowadza się je na obszarze tak zwanego życia publicznego. Zauważmy na przykład, jak zaraz po wyborach fanatyczny zapał - nie tylko stronnictw, ale także uważających się za ponadpartyjne grup i ich „ruchów" - ustępuje miejsca bądź to zmechanizowanej, bądź organicznie bezładnej krzątaninie.

Ale oddzielone Ono instytucji jest Golemem, zaś oddzielone Ja uczuć trzepoczącym niepokojem. Ani jedno, ani drugie nie zna człowieka; pierwsze zna tylko okaz, drugie tylko „przedmiot"; żadne nie zna osoby, żadne nie zna wspólności. Ani jedno, ani drugie nie zna teraźniejszości: pierwsze, nawet najnowocześniejsze, zna tylko skostniałą przeszłość, to, co ukończone, drugie, nawet najbardziej wytrwałe, tylko umykającą chwilę, jeszcze-nie-bycie. Ani jedno, ani drugie nie ma dostępu do prawdziwego życia. Instytucje nie umożliwiają życia publicznego, a uczucia życia osobistego.

To, że instytucje nie umożliwiają życia publicznego, odczuwa

coraz więcej ludzi, i to z coraz większym żalem. To stąd płynie zmuszająca do poszukiwań udręka epoki. To, że uczucia nie umożliwiają życia osobistego, zrozumieli dopiero nieliczni; wydaje się przecież, że mieszka tutaj to, co najbardziej osobiste; a skoro nauczono się - jak człowiek współczesny - zajmować się namiętnie własnymi uczuciami, nawet zwątpienie wywołane ich nierzeczywistością nie pouczy łatwo o czymś lepszym, gdyż i ono jest uczuciem i jako takie budzi zainteresowanie.

Ludzie, którzy cierpią z tego powodu, że instytucje nie umożliwiają życia publicznego, wpadli na sposób: instytucje, właśnie za pomocą uczuć, trzeba poruszyć, przetopić albo rozsadzić, trzeba odnowić je w oparciu o uczucia, wprowadzając do nich „wolność uczucia". Jeśli na przykład zautomatyzowane państwo łączy ze sobą istotowo obcych sobie obywateli, nie ustanawiając ani nie stymulując wzajemnych więzów, to należy je zastąpić wspólnotą miłości, i to wspólnotą, która powstaje wtedy, gdy ludzie powodowani wolnym, egzaltowanym uczuciem schodzą się razem i chcą ze sobą żyć. W rzeczywistości jest jednak inaczej; prawdziwa wspólnota powstaje nie w wyniku tego, że ludzie żywią ku sobie wzajemne uczucia (aczkolwiek i one wchodzą w rachubę), lecz dzięki dwom rzeczom: że wszyscy oni pozostają w żywej, dwustronnej relacji do pewnego żywego centrum i że pozostają w żywej, dwustronnej relacji do siebie nawzajem. To drugie wynika z pierwszego, ale nie w sposób wyłączny. Żywa, wzajemna relacja obejmuje uczucia, ale nie powstaje z nich. Wspólnota tworzy się z żywej, wzajemnej relacji, ale budowniczym jest żywe, oddziałujące centrum.

W oparciu o uczucie (aczkolwiek oczywiście i ono wchodzi w rachubę) nie można też odnowić instytucji tak zwanego życia osobistego. Na przykład małżeństwo nie odnowi się nigdy na podstawie czego innego jak tylko tego, z czego powstaje zawsze prawdziwe małżeństwo: na podstawie faktu, że dwoje ludzi objawia sobie nawzajem Ty. Z tego małżeństwo tworzy Ty, które nie jest żadnym z dwojga Ja. Jest to metafizyczny i metapsychiczny fakt miłości, któremu tylko towarzyszą uczucia miłości. Kto chce odnowić małżeństwo wychodząc od czegoś innego, nie różni się w istocie od tego, kto chce je znieść: obaj oświadczają, że nie znają już faktu. I rzeczywiście, jeśli od całej tak często opisywanej erotyki epoki odejmiemy wszystko to, co odnosi się

do Ja, a więc wszelkie stosunki, w których jeden partner nie staje się dla drugiego obecny i nie jest przezeń uobecniany, lecz tylko rozkoszuje się w drugim samym sobą - cóż pozostanie?

Prawdziwe życie publiczne i prawdziwe życie osobiste są dwiema postaciami złączenia. By tym się stały i były, niezbędne są uczucia, zmieniająca się treść, niezbędne są instytucje, stałe formy, ale nie tworzą one jeszcze nawet razem ludzkiego życia; tworzy je to trzecie, centralna obecność Ty, a raczej, ściśle mówiąc, odbierane w obecności centralne Ty.

Podstawowe słowo Ja - Ono nie jest złe, tak jak nie jest zła materia. Jest złe, tak jak materia roszcząca sobie pretensje do bycia Będącym. Gdy człowiek pozwala mu władać, zagłusza go nieustannie rozrastający się świat Ono, odrzeczywistnia się jego własne Ja, aż wreszcie zmora nad nim i upiór w nim szeptem wyznają sobie nawzajem, że są niezbawione.

- Czy jednak życie wspólnotowe współczesnego człowieka nie jest z konieczności pogrążone w świecie Ono? Czy dwie komnaty tego życia, gospodarka i państwo, są do pomyślenia w swym obecnym rozmiarze i kształcie na jakiejś innej podstawie niż podstawa rezygnacji z wszelkiej „bezpośredniości", czy nawet niewzruszonego odrzucenia każdej „obcej", to jest nie pochodzącej z tego obszaru instancji? I jeśli włada tutaj doświadczające i użytkujące Ja - użytkujące w ekonomii dobra i dokonania, a w polityce poglądy i dążenia - to czyż nie temu właśnie, nieograniczonemu władaniu należy zawdzięczać rozległą i stałą strukturę wielkich, „obiektywnych" tworów w tych dwóch okręgach? Co więcej, czy twórcza wielkość czołowego męża stanu i znaczącego biznesmena nie wiążą się właśnie z tym, że ludzi, z którymi ma on do czynienia, uważa nie za podmioty nie podlegającego doświadczeniu Ty, lecz za ośrodki dokonań i dążeń, których szczególne możliwości trzeba wziąć w rachubę i wykorzystać? Czy nie zawaliłby się jego świat, gdyby zamiast dodawać On + On + On celem uzyskania Ono, próbował obliczać sumę Ty + Ty + Ty, która nigdy nie da nic innego, jak tylko ponownie Ty? Czy nie oznaczałoby to mylenia formującego mistrzostwa z majsterkującym amatorstwem albo przenikliwego rozumu z mętnym

urojeniem? I wreszcie, gdy spojrzymy na kierowanych oczyma kierujących, czy sama ewolucja współczesnego charakteru pracy i współczesnego modelu posiadania nie wymazała prawie wszystkich śladów życia naprzeciw, pełnej sensu relacji? Absurdem byłoby chcieć odwrócić te procesy - a gdyby absurd ten został zrealizowany, zburzony zostałby jednocześnie niesłychanie precyzyjny aparat naszej cywilizacji, który jako jedyny umożliwia życie niebywale pomnożonej liczbie ludności.

- Mówco, mówisz za późno. Jeszcze przed chwilą mógłbyś wierzyć swoim słowom, teraz już nie. Przed sekundą bowiem, podobnie jak ja, zobaczyłeś, że państwo nie jest już kierowane; palacze gromadzą jeszcze węgiel, ale przywódcy już tylko pozornie panują nad rozszalałymi maszynami. Teraz, kiedy mówisz, słyszysz jak ja, że dźwignia gospodarki zaczyna warczeć w dziwny sposób; majstrowie uśmiechają się wyniośle do ciebie, ale w ich sercach czai się śmierć. Mówią ci, że dopasowują aparat do stosunków, ale widzisz, że mogą już tylko dostosować siebie do aparatu, dopóki on na to pozwala. Ich rzecznicy pouczają cię, że gospodarka przejmie spuściznę państwa, ale ty wiesz, że nie ma niczego do przejęcia poza tyranią wybujałego Ono, pod którą coraz bardziej bezsilne Ja nadal śni, że jest panem.

Wspólnotowe życie człowieka, podobnie jak on sam, nie może obyć się bez świata Ono - świata, ponad którym unosi się jak duch nad wodami obecność Ty. Człowiecza wola użytkowania i wola władzy działają w sposób naturalny i uprawniony, dopóki pozostają złączone z ludzką wolą relacji i przez nią podtrzymywane. Nie ma złego popędu, dopóki popęd nie odłączy się od istoty. Złączony z istotą i przez nią określony popęd jest plazmą życia wspólnotowego, odłączony jest jego rozkładem. Gospodarka, skorupa woli użytkowania, i państwo, skorupa woli władzy, mają udział w życiu dopóty, dopóki mają udział w duchu. Wyrzekając się ducha, wyrzekają się życia. Oczywiście życie nie śpieszy się z załatwieniem swojej sprawy i przez dobrą chwilę sądzi się, że twór się porusza, podczas gdy od dawna panuje tam już tylko zgiełk. Wprowadzenie jakiejkolwiek bezpośredniości nic tu w rzeczywistości nie pomoże. Rozluźnienie spójnej gospodarki czy spójnego państwa nie zrekompensuje faktu, że nie pozostają już one pod władzą mówiącego Ty ducha. Żadne poruszenie na peryferiach nie zastąpi żywej relacji do cen-

trum. Twory życia wspólnotowego ludzi zawdzięczają swe życie pełni siły relacyjnej, która przenika ich członki, a swą cielesną formę z więzi owej siły w duchu. Mąż stanu czy biznesmen, posłuszny duchowi czasu, nie uprawia amatorszczyzny; wie doskonale, że nie może wyjść naprzeciw ludziom, z którymi ma do czynienia, zwyczajnie jako podmiot Ty, nie niszcząc swego dzieła. Odważa się jednak uczynić to, tyle tylko że nie zwyczajnie: mianowicie do granicy, którą wyznacza mu duch. A duch narzuca mu granicę. Ryzyko więc, które rozsadziłoby twór odłączony, przechodzi w ryzyko, nad którym unosi się obecność Ty. Nie buja on w obłokach; służy prawdzie, która, choć nadrozumna, nie przegania rozumu, lecz trzyma go w swoim łonie. Czyni on w życiu wspólnotowym to samo, co w życiu osobistym czyni człowiek, który wprawdzie czuje się niezdolny do czystego urzeczywistnienia Ty, jednak codziennie, według prawa i miary tego dnia, poświadcza je w sferze Ono, codziennie na nowo wytyczając granicę - odkrywając granicę. Tak samo nie można wybawić pracy i posiadania wychodząc od nich samych, a tylko wychodząc od ducha. Tylko jego obecność może przynieść wszelkiej pracy znaczenie i radość, a wszelkiemu posiadaniu szacunek i siłę ofiary, nie marginesowo, lecz *quantum satis*, wszystko zaś, co się zrobiło i co się posiada, pozostając przywiązane do świata Ono, może przeistoczyć się w Naprzeciw i w obraz Ty. Nie ma powrotu do utajenia, a tylko - nawet w chwili największej potrzeby, wręcz dopiero w niej - niewyobrażalne przedtem wyjście poza.

Dopóki gospodarka i państwo pozostają nie zmienione, nieważne jest, czy państwo kieruje gospodarką, czy gospodarka wydaje zlecenia państwu. To, czy instytucje państwa stają się bardziej wolne, a instytucje gospodarki bardziej sprawiedliwe, jest ważne, ale nie dla naszego pytania o prawdziwe życie; same z siebie nie mogą stać się one wolne i sprawiedliwe. Decydujące jest co innego: czy duch - mówiący Ty i odpowiadający duch - pozostaje żywy i rzeczywisty; czy to, co z niego jest jeszcze we wspólnotowym życiu człowieka, nadal podporządkowane jest państwu, czy też zaczyna działać samodzielnie; czy to, co przetrwało jeszcze z niego w osobistym życiu człowieka, znowu wciela się w życie wspólnoty. Oczywiście nie dokona się tego, dzieląc życie wspólnotowe na niezależne rewiry, z których jed-

nym byłoby także „życie duchowe". Oznaczałoby to tylko ostateczne wydanie na pastwę tyranii obszarów pogrążonych w świecie Ono przy całkowitym odrzeczywistnieniu ducha. Bowiem na życie samodzielnie oddziałuje nie duch sam w sobie, lecz duch w świecie: wraz ze swą siłą, która przenika i świat Ono. Duch jest prawdziwie „u siebie", gdy może wyjść naprzeciw otwartemu przed nim światu, oddać mu się, zbawić go a w nim siebie. Stać na to rozproszoną, osłabioną, wypaczoną i przepojoną sprzecznościami duchowość reprezentującą dziś ducha oczywiście tylko wtedy, gdy znów zwróci się do istoty ducha, do zdolności mówienia Ty.

W świecie Ono panuje bez ograniczeń przyczynowość. Każdy zmysłowo postrzegalny proces „fizyczny", ale także każdy odkryty lub zauważony w samodoświadczeniu proces „psychiczny" z konieczności uważany jest za spowodowany i powodujący. Nie wyłączając również procesów, którym można przypisać charakter celowościowy, a które są elementami składowymi kontinuum świata Ono. Teleologia toleruje je wprawdzie, ale tylko jako wpleciony w część przyczynowości rewers, który nie narusza jej powiązań całościowych.

Nieograniczone panowanie przyczynowości w świecie Ono, mające zasadnicze znaczenie dla naukowego porządkowania natury, nie przygniata człowieka, który nie jest ograniczony do świata Ono, lecz może wciąż na nowo opuszczać go i wchodzić w świat relacji. Tutaj Ja i Ty stoją wolne naprzeciw siebie, we wzajemnym oddziaływaniu, które nie jest uwikłane w żadną przyczynowość i nie jest przez żadną posrebrzane. Tutaj gwarantuje się człowiekowi wolność jego i jego istoty. Tylko ten, kto zna relację i wie o obecności Ty, zdolny jest do podjęcia decyzji. Ten, kto się decyduje, jest wolny, ponieważ stanął przed obliczem.

Ognista materia całej mojej możności chcenia kipiąca niepohamowanie; wszystkie moje możliwości wirujące jak przed stworzeniem świata, zagmatwane i jakby nierozłączne; nęcące spojrzenia potęg migające ze wszystkich zakątków; wszechświat jako pokusa; i ja, który stałem się w mgnieniu oka; obie dłonie w ogniu, głęboko, gdzie kryje się jedno, które ma na uwadze mnie,

mój czyn, pochwycony: teraz! I oto zażegnana zostaje groźba przepaści, pozbawiona rdzenia wielość nie igra już w połyskującej równości swego roszczenia; są już tylko dwoje obok siebie, drugie i jedno, obłęd i zadanie. Ale dopiero teraz rozpoczyna się we mnie urzeczywistnienie. Nie oznaczałoby to bowiem podjęcia decyzji, gdyby jedno zostało uczynione, a drugie pozostało nietknięte - wygasła masa, a warstwa po warstwie spopiela mi duszę. Decyduje się, decyduje o dzianiu się tylko ten, kto całą siłę drugiego pozwala skierować na czyn jednego, kto pełną namiętność niewybranego pozwala włączyć w stawanie się rzeczywistym wybranego, tylko ten, kto „służy Bogu złymi popędami". Zrozumiawszy to, wie się również, że właśnie to trzeba nazwać sprawiedliwym, skierowanym, na co ktoś się kieruje i decyduje. I gdyby istniał diabeł, to byłby nim nie ten, kto decyduje się wbrew Bogu, lecz ten, kto nie decyduje się w wieczności.

Przyczynowość nie przygniata człowieka, który ma gwarancję wolności. Wie on, że jego śmiertelne życie ze swej istoty jest drganiem między Ty i Ono, i tropi jego sens. Wystarcza mu, że może wciąż na nowo przekraczać próg świętości, w której nie potrafiłby wytrwać. Fakt, że musi świętość nieustannie opuszczać, jest dla niego nawet powiązany integralnie z sensem i przeznaczeniem tego życia. Tam, na progu, wciąż na nowo rozpala się w nim odpowiedź, duch; tutaj, w nieświętym i łaknącym kraju ma się potwierdzić iskra. Nie może przerazić go to, co nazywa się tutaj koniecznością; tam bowiem rozpoznał konieczność prawdziwą, przeznaczenie.

Przeznaczenie i wolność są ze sobą zaślubione. Przeznaczenie spotyka tylko ten, kto urzeczywistnia wolność. W tym, że odkrywam czyn, który mnie miał na uwadze, w ruchu mojej wolności, objawia mi się tajemnica. Ale tajemnica objawia mi się także w tym, że nie mogę spełnić jej tak, jak ją pojmowałem, także w oporze. Temu, kto zapomina o wszelkiej przyczynowości i decyduje się z głębi, kto odsuwa od siebie dobra i szaty i tylko staje przed obliczem, temu, kto jest wolny - jako odpowiednik jego wolności - spogląda w oczy przeznaczenie. Nie jest ono jego granicą, jest jego dopełnieniem. Wolność i przeznaczenie obejmują się nawzajem, tworząc sens, w sensie zaś spogląda przeznaczenie, właśnie te tak surowe jeszcze oczy, pełne światła jak sama łaska.

Nie, człowieka powracającego z iskrą do świata Ono nie przygniata przyczynowa konieczność. A od mężów ducha płynie w czasach zdrowego życia ufność do każdego ludu. Wszystkim, nawet najbardziej głuchym, przytrafia się bowiem w jakiś sposób - naturalny, popędowy, mroczny - spotkanie, obecność; wszyscy odczuli gdzieś Ty. A duch wyjaśnia im rękojmię.

Ale w czasach chorych dopływy świata Ty nie przenikają już i nie zapładniają jak żywe strumienie świata Ono; odłączony i zatamowany, olbrzymie bagniste widmo, góruje on nad człowiekiem. Ten zaś, zadowalając się światem przedmiotów, które nie stają się już dlań obecnością, ulega mu. Zwykła przyczynowość urasta wtedy do uciskającego, przygniatającego fatum.

Każda wielka, ponadnarodowa kultura opiera się na pierwotnym wydarzeniu spotkania, na odpowiedzi danej Ty w jej źródłowym punkcie, na istotowym akcie ducha. Akt ten, wzmocniony identycznie ukierunkowaną siłą następnych pokoleń, tworzy swoiste ujęcie kosmosu w duchu i dzięki niemu dopiero możliwy staje się wciąż na nowo kosmos człowieka; dopiero teraz człowiek, z ufną duszą, w swoistym ujęciu przestrzeni może budować wciąż od nowa domy Boże i domy ludzkie, może wypełniać drgający czas nowymi hymnami i pieśniami i nadawać kształt wspólnocie samych ludzi. Ale tylko tak długo, jak długo czyniąc i cierpiąc posiada ów istotowy akt we własnym życiu, jak długo sam wchodzi w relację - jest wolny, a tym samym i twórczy. Z chwilą gdy kultura przestaje koncentrować się na żywym, nieustannie odnawianym procesie relacji, kostnieje w świat Ono, który już tylko od czasu do czasu, wybuchowo, mogą przełamać płomienne czyny osamotnionych duchów. Od tej chwili zwykła przyczynowość, która przedtem nigdy nie była w stanie zburzyć duchowego ujęcia kosmosu, urasta do przygniatającego fatum. Mądre, władcze przeznaczenie, które - zharmonizowane z sensownością kosmosu - panowało nad wszelką przyczynowością, wpadło w nią, przemienione w bezsensowną demoniczność. Ten sam karman, który wydawał się przodkom dobroczynnym zrządzeniem - ponieważ to, co udaje nam się w tym życiu, wynosi nas do wyższych sfer życia przyszłego - objawia się teraz jako tyrania: bowiem czyny poprzedniego, nie znanego nam życia, zamknęły nas w więzieniu, z którego w tym życiu nie możemy się wyrwać. Tam, gdzie przedtem rozpoście-

rało się niebiańskie prawo sensu z wrzecionem konieczności zawieszonym na jasnym łuku sklepienia, teraz, w sposób pozbawiony sensu i zniewalający, panuje przemoc wędrownych gwiazd. Kiedyś wystarczyło przyjąć Dike, niebiańską „drogę", która oznacza także drogę naszą, by ze spokojnym sercem mieszkać we wszechwładzy losu; teraz, niezależnie od tego, co robimy, zniewala nas obca duchowi Heimarmene, wkładając każdemu na kark cały ciężar martwej masy świata. Szturmujące pragnienie zbawienia, pomimo wielorakich prób, pozostaje ostatecznie nie zaspokojone, dopóki nie zaspokoi go ktoś, kto uczy umykać kołowrotowi narodzin, lub ktoś, kto dusze uległe mocom ratuje w wolności dzieci Bożych. Takie dzieło wypływa z nowego, stającego się substancją wydarzenia spotkania, z nowej, określającej przeznaczenie, odpowiedzi człowieka danej swojemu Ty. W następstwie tego centralnego aktu istotowego kultura może uwolnić się od innej kultury, oddanej jego promieniowi, ale jakaś kultura może też odnowić się sama w sobie.

Choroba naszej epoki nie przypomina żadnej innej, ale razem z wszystkimi innymi tworzy całość. Historia kultur nie jest stadionem eonów, na którym biegacze, jeden po drugim, żwawo i nie przeczuwając niczego, mieliby przemierzać ten sam śmiertelny krąg. Ich wschody i zmierzchy znaczą bezimienną drogę. Trudno ją nazwać drogą postępu i rozwoju; raczej spiralnym zstępowaniem do duchowego piekła, ale też i wstępowaniem ku najbardziej wewnętrznemu, najsubtelniejszemu i najbardziej zagmatwanemu wirowi, gdzie nie ma już „dalej", a tym bardziej „z powrotem", jedynie niesłychane zawrócenie: przełom. Czy będziemy musieli przebyć tę drogę do samego końca, aż po próbę ostatnich ciemności? Ale gdzie jest niebezpieczeństwo, tam rośnie też to, ratunek.

Myśl biologistyczna i myśl historiozoficzna naszych czasów - jakkolwiek odmiennie pojmowały one siebie - przyczyniły się wspólnie do wytworzenia wiary w fatum, bardziej niewzruszonej i deprymującej niż kiedykolwiek przedtem. Tym, co nieodmiennie rządzi ludzkim losem, nie jest już władza karmana ani władza gwiazd. Pretensje do władzy roszczą sobie rozmaite moce, ale gdy przyjrzeć się dokładniej, większość ludzi współczesnych wierzy w wiele z nich jednocześnie, podobnie jak późniejsi Rzymianie wierzyli równocześnie w wielu bogów. Ułatwia to rodzaj

roszczenia. Czy będzie to „prawo do życia" jakiejś powszechnej walki, w której każdy musi wziąć udział albo zrezygnować z życia; czy „prawo duszy", prawo konstruowania psychicznej osoby wyłącznie z wrodzonych popędów użytkowania; czy „społeczne praw" niepowstrzymanego procesu społecznego, któremu co najwyżej towarzyszyć mogą wola i świadomość; czy „kulturowe prawo" niezmiennie jednakowego powstawania i przemijania tworów dziejowych; czy jakakolwiek inna jeszcze postać prawa: zawsze oznacza to, że człowiek uwikłany jest w nieuchronne zdarzenia i procesy, przed którymi może się bronić co najwyżej w swych urojeniach. Spod władzy gwiazd uwalniały misteria, spod władzy karmana towarzysząca poznaniu ofiara składana Brahmanowi, w obu przypadkach zarysowywały się zalążki zbawienia. Bożek-mieszaniec nie toleruje wiary w wyzwolenie. Rojenie o wolności uważa się za głupotę; istnieje tylko wybór między niewolnictwem roztropnym i pozbawionym nadziei niewolnictwem buntowniczym. Mimo iż we wszystkich tych prawach mówi się wiele o teleologicznym rozwoju i organicznym stawaniu się, u ich podstaw leży fascynacja przebiegiem, to znaczy nieograniczoną przyczynowością. Dogmat stopniowego przebiegu jest abdykacją człowieka wobec wybujałego świata Ono. Nadużywa on nazwy przeznaczenie: przeznaczenie nie jest kloszem nałożonym na świat ludzi; spotyka je tylko ten, kto wychodzi od wolności. Dogmat przebiegu nie zostawia wszelako miejsca dla wolności, miejsca na jej najbardziej realne objawienie, którego spokojna siła zmienia oblicze Ziemi: na zawrócenie. Dogmat nie zna człowieka, który przezwycięża powszechną walkę przez zawrócenie, który przez zawrócenie rozrywa przędzę popędów użytkowania, który przez zawrócenie uwalnia się od przekleństwa klasy; który przez zawrócenie porusza, odmładza i przemienia pewne historyczne twory. Wobec twojej gry dogmat przebiegu pozostawia ci jeden tylko wybór: przestrzegać reguł albo zrezygnować. Ten jednak, kto zawraca, przewraca figury. Dogmat wprawdzie chce ci zezwolić na spełnienie warunkowości w życiu i na „pozostanie wolnym" w duszy, ale wolność tę zawracający poczytuje za najhaniebniejszą niewolę.

Jedynym, co może stać się dla człowieka fatum, jest wiara w fatum: powstrzymuje ona ruch zawracania.

Wiara w fatum jest od początku wiarą zwodniczą. Każde analizowanie przebiegu jest jedynie porządkowaniem bytu będącego niczym więcej jak tylko tym, że się stał, porządkowaniem oderwanych zdarzeń ziemskich, przedmiotowości jako dziejów. Obecność Ty, stawanie się ze złączenia, jest dla niego niedostępne. Nie zna ono rzeczywistości ducha, dla którego jego schemat jest nieważny. Przepowiadanie z przedmiotowości ma znaczenie tylko dla tego, kto nie zna obecności. Człowiek zniewolony przez świat Ono musi widzieć w dogmacie niezmiennego przebiegu prawdę rozjaśniającą to, co wybujałe, w rzeczywistości jednak dogmat ów sprawia tylko, że staje się on jeszcze bardziej poddany światu Ono. Ale świat Ty nie jest zamknięty. Kto wychodzi ku niemu ze skupioną istotą, z odrodzoną siłą relacyjną, ten postrzega wolność. A uwolnienie się od wiary w niewolę oznacza wolność.

Tak jak zdobywa się władzę nad zmorą, przywołując ją jej prawdziwym imieniem, tak i świat Ono, który dopiero co groźnie rozciągał się przed znikomą siłą człowieka, musi poddać się temu, kto rozpoznaje go w jego istocie: jako oddzielenie i wyobcowanie właśnie tego, z czego przybliżającej się głębi wychodzi człowiekowi naprzeciw każde ziemskie Ty; tego, co czasem wydawało mu się niewątpliwie wielkie i płodne jak bogini-matka, ale przecież zawsze na sposób macierzyński.

– Jak jednak może zdobyć władzę, zawołać zmorę po imieniu, człowiek, który w swym własnym wnętrzu kryje upiora – odrzeczywistnione Ja? Jak może odrodzić się rozproszona siła relacyjna w istocie, w której krzepki upiór co godzina ubija gruz? Jak może skupić się istota nieustannie tropiona w pustym kręgu przez żądzę oderwanego Ja? Jak ma postrzec wolność ten, kto żyje w samowoli?

Jak związane są ze sobą wolność i przeznaczenie, tak związane są też samowola i fatum. Ale wolność i przeznaczenie są sobie poślubione i ogarniają się nawzajem, tworząc sens. Samowola i fatum, widmo duszy i mara świata tolerują się, mieszkając obok siebie i ustępując sobie, bez połączenia i bez starć, tkwiąc w bezsensie – aż w pewnej chwili błądzące spojrzenie zetknie się ze spojrzeniem i buchnie z nich wyznanie niezbawioności. Ileż elokwentnej i kunsztownej duchowości stosuje się dzisiaj, aby zapobiec temu zdarzeniu lub przynajmniej je ukryć!

Wolnym jest człowiek, który chce bez samowoli. Wierzy on w rzeczywistość; to znaczy: wierzy w realne złączenie realnej dwoistości Ja i Ty. Wierzy w określenie i w to, że ono potrzebuje jego określenia: nie zwodzi go ono, oczekuje go, a on musi ku niemu podążyć, chociaż nie wie, gdzie ono jest. Musi wyjść całą istotą - to wie na pewno. Nie przyjdzie to tak, jak mniema w chwili podejmowania decyzji, ale to, co chce przyjść, przyjdzie tylko wtedy, gdy zdecyduje się on na to, co może chcieć. Swą małą wolę, wolę zniewoloną, rządzoną przez rzeczy i popędy, musi on poświęcić na rzecz swojej wielkiej woli, która odchodzi od bycia określonym i zmierza ku określeniu. Nie wtrąca się już, ale też nie pozwala na samo tylko dzianie się. Przysłuchuje się temu, co staje się z siebie, drodze istoty w świecie; nie po to, by być przez nią niesionym, lecz by samemu urzeczywistnić ją tak, jak chce być ona urzeczywistniona przez niego, którego potrzebuje - ludzkim duchem i ludzkim czynem, ludzkim życiem i ludzką śmiercią. Powiedziałem: wierzy; ale to znaczy: spotyka.

Człowiek samowolny nie wierzy i nie spotyka. Nie zna złączenia, zna tylko rozgorączkowany świat zewnętrzny i swoją gorączkową żądzę jego użytkowania. Wystarczy nadać użytkowaniu antyczną nazwę, a znajdzie się ono pośród bogów. Gdy mówi Ty, myśli: „Ty, moja możności użytkowania", a to, co nazywa swoim określeniem, jest tylko wyposażeniem i usankcjonowaniem jego możliwości użytkowania. W rzeczywistości nie ma on żadnego określenia, jedynie bycie określonym przez rzeczy i popędy, które realizuje z poczuciem samowładzy, to znaczy właśnie w samowoli. Nie ma wielkiej woli, a tylko samowolę, którą podaje za wolę. Jest niezdolny zupełnie do ofiary, nawet jeśli ma ją nieustannie na języku. Poznasz go po tym, że nigdy nie staje się konkretny. Nieustannie interweniuje, i to z intencją, by „zostawić w spokoju". Jak można - tłumaczy ci - nie pomagać określeniu, nie używać dostępnych środków, jakich taki cel wymaga? Tak widzi on też wolnego; nie może widzieć go inaczej. Ale człowiek wolny nie tu ma cel i odpowiednio do tego gromadzi środki. Ma tylko jedno: swą nieustannie ponawianą decyzję wyjścia ku swemu określeniu. Podjął ją i na każdym rozstaju dróg będzie ją odnawiał. Uwierzyłby raczej w to, że nie żyje, niż w to, że decyzja wielkiej woli nie wystarcza i musi być wsparta środkami. On wierzy, on spotyka. Ale niewierna tkanka czło-

wieka samowolnego postrzega jedynie niewiarę i samowolę, wyznaczanie celu i dobieranie środków. Pozbawiony ofiary i łaski spotkania i obecności jego świat jest światem zorientowanym przesadnie na cele i środki, i nie może być inny; ten zaś zwie się fatum. Przy całej swej samowładczości jest on więc uwikłany w sposób prawie nie do rozwikłania w nierzeczywistość, i wie on o tym, ilekroć zastanawia się nad sobą. Dlatego najlepszą część swej duchowości poświęca na to, by ustrzec się rozmyślania lub przynajmniej je ukryć.

Ono jednak, rozmyślanie nad własnym odszczepieństwem, nad odrzeczywistnionym i rzeczywistym Ja, zejście na głębię, którą człowiek nazywa zwątpieniem i z której biorą początek samozniszczenie i odrodzenie, byłoby początkiem zawrócenia.

Rywalizowali kiedyś ze sobą - opowiada Brahman Stu Ścieżek - bogowie i demony. Podczas gdy demony, nie wiedząc komu złożyć swe dary ofiarne, wkładały je we własne usta, bogowie wkładali dary sobie nawzajem w usta. I Pradżapati, duch pierwotny, oddał się bogom.

- Można zrozumieć, że świat Ono, pozostawiony sam sobie, to znaczy nie poruszony i nie roztopiony przez stawanie się Ty, wyobcowuje się i staje się zmorą. Ale jak to się dzieje, że - jak mówisz - Ja człowieka odrzeczywistnia się? Żyjąc w relacji czy poza nią, Ja ma gwarancję w swojej samo-świadomości, owej mocnej, złotej nici, na którą nanizuje się zmienne stany. Kiedy więc mówię: „widzę cię", albo „widzę drzewo", to w tych dwu przypadkach widzenie nie jest może jednakowo rzeczywiste, ale jednakowo rzeczywiste jest w obu przypadkach Ja.

- Sprawdźmy, zbadajmy, czy tak jest naprawdę. Słownojęzykowa forma niczego nie dowodzi. Nawet niejedno wypowiedziane Ty w gruncie rzeczy ma przecież na uwadze Ono, do którego mówi się Ty jedynie z przyzwyczajenia i otępiałości, niejedno zaś wypowiedziane Ono ma w gruncie rzeczy na uwadze Ty, którego obecność, na przykład w oddali, człowiek przypomina sobie całą swą istotą. Tak więc niezliczone Ja jest tylko niezbędnym zaimkiem, koniecznym skrótem wyrażenia: „Ten, który mówi".

A samoświadomość? Jeśli w jednym zdaniu chodzi naprawdę

o Ty relacji, a w drugim o Ono doświadczenia, a więc jeśli w obu przypadkach rzeczywiście chodzi o Ja, to czy jest ono tym samym Ja, z którego samoświadomości pochodzą oba te zdania?

Ja podstawowego słowa Ja - Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja - Ono.

Ja podstawowego słowa Ja - Ono ukazuje się jako samoistota i staje się świadome siebie jako podmiot (doświadczania i użytkowania).

Ja podstawowego słowa Ja - Ty ukazuje się jako osoba i staje się świadome siebie jako subiektywność (bez zależnego odeń dopełniacza).

Samoistota ukazuje się, dystansując się wobec innych samoistot.

Osoba ukazuje się, wchodząc w relację z innymi osobami.

Pierwsze jest duchowym kształtem naturalnego odłączenia, drugie duchowym kształtem naturalnego złączenia.

Celem dystansowania się jest doświadczanie i użytkowanie, ich zaś celem „życie", to znaczy ciągnące się przez całe ludzkie życie umieranie.

Celem relacji jest jej własna istota, to znaczy dotknięcie Ty. Bowiem ilekroć dotykamy jakiegoś Ty, owiewa nas powiew wiecznego życia.

Kto pozostaje w relacji, ten uczestniczy w rzeczywistości, to znaczy w bycie, który jest nie tylko w nim i nie tylko poza nim. Wszelka rzeczywistość jest działaniem, w którym uczestniczę, nie mogąc go sobie przywłaszczyć. Tam, gdzie nie ma uczestnictwa, nie ma rzeczywistości. Gdzie jest samozawłaszczenie, tam nie ma rzeczywistości. Uczestnictwo jest tym doskonalsze, im bardziej bezpośrednie jest dotknięcie Ty.

Ja jest rzeczywiste dzięki swemu udziałowi w rzeczywistości. Jest tym bardziej rzeczywiste, im doskonalszy jest ten udział.

Jednak Ja, które opuszcza wydarzenie relacji i wkracza w odłączoność i jego samoświadomość, nie traci swej rzeczywistości. Uczestnictwo tkwi w nim i żyje. Innymi słowy: to, co powiedziano o relacji najwyższej, można odnieść do wszystkich innych, „nasienie w nim pozostaje". To właśnie w sferze subiektywności Ja uświadamia sobie zarazem swoje złączenie i odłączenie. Prawdziwą subiektywność można rozumieć tylko dynamicznie, jako drganie Ja w jego samotnej prawdzie. To tu rów-

nież kształtuje się i rozwija pragnienie coraz wyższej, coraz bardziej bezwarunkowej relacji, pragnienie doskonałego uczestnictwa w bycie. W subiektywności dojrzewa duchowa substancja osoby.

Osoba uświadamia sobie samą siebie jako uczestnika bytu, jako współbędącego, a więc jako będącego. Samoistota uświadamia sobie samą siebie jako będącego-tak-a-nie-inaczej. Osoba mówi: „jestem", samoistota: „tak oto jestem". „Poznaj samego siebie" oznacza dla osoby: poznaj siebie jako byt, dla samoistoty: poznaj swoistość swego bytu. Samoistota, dystansując się od innych, oddala się od bytu.

Nie znaczy to, że osoba „rezygnuje" w jakiś sposób ze swej szczególności, inności; tyle tylko, że nie uważa ich za punkt widzenia, ale - właśnie tu - jedynie za konieczne i sensowne ujęcie bytu. Samoistota natomiast robi użytek ze swoistości swego bytu, a raczej zazwyczaj z fikcji swoistości, jaką sobie przygotowała. Poznać siebie w gruncie rzeczy znaczy bowiem dla niej najczęściej: stworzyć imponujący i zdolny coraz bardziej łudzić sam siebie samowizerunek i w jego oglądzie i uwielbieniu uzyskać pozór poznania swoistości własnego bytu; jej prawdziwe poznanie prowadziłoby do samozniszczenia - lub do odrodzenia.

Osoba ogląda swoją jaźń, samoistota zajmuje się swoim „mój": mój rodzaj, moja rasa, moja twórczość, mój geniusz.

Samoistota nie uczestniczy w żadnej rzeczywistości i żadnej nie zdobywa. Dystansuje się od tego, co inne, i próbuje, ile tylko może, wziąć z niego w posiadanie przez doświadczanie i użytkowanie. Na tym polega jej dynamika: na dystansowaniu się i braniu w posiadanie, przy czym jedno i drugie dokonuje się wobec Ono, jedno i drugie w nierzeczywistości. Jakkolwiek podmiot, za który się uznaje, może przywłaszczyć sobie wiele, to jednak nie powoduje to wzrostu jego substancji, pozostaje on punktowym, funkcjonalnym, doświadczającym, użytkującym i niczym więcej. Jego rozległa i różnoraka swoistość bytu, jego żarliwa „indywidualność", nie pomagają mu zdobyć substancji.

Nie ma dwojakiego rodzaju ludzi, są jednak dwa bieguny człowieczeństwa.

Żaden człowiek nie jest czystą osobą, żaden nie jest czystą samoistotą, żaden nie jest w pełni rzeczywistym, żaden całkowicie nierzeczywistym. Każdy żyje dwojakim Ja. Ale są ludzie tak

określeni osobowo, że można ich nazwać osobami, i ludzie tak określeni samoistotowo, że można nazwać ich samoistotami. Pomiędzy jednymi i drugimi rozgrywają się prawdziwe dzieje.

Im bardziej człowiek, im bardziej ludzkość zostaje zdominowana przez samoistotę, tym bardziej Ja ulega nierzeczywistości. W takich czasach osoba w człowieku i w ludzkości wiedzie podziemne, ukryte, niejako nieważne życie - aż do momentu, kiedy zostanie wezwana.

Człowiek jest tym bardziej osobowy, im silniejsze w ludzkiej dwoistości jego Ja jest Ja podstawowego słowa Ja - Ty.

Sposób mówienia Ja przez człowieka - co ma na myśli, mówiąc Ja - rozstrzyga o tym, do czego należy i dokąd wiedzie jego droga. Słowo „Ja" jest prawdziwym szyboletem człowieczeństwa.

Posłuchaj tylko!

Jak fałszywie brzmi Ja samoczłowieka! Może budzić współczucie, gdy wychodzi z ust tragicznych, ściśniętych przemilczeniem sprzeczności jaźni. Może przejąć grozą, gdy wychodzi z ust chaotycznych, ukazujących sprzeczność w sposób dziki, beztroski i nieświadomy. Kiedy wychodzi z ust próżnych i gładkich, jest przykre lub obrzydliwe.

Kto odłączone Ja wymawia z dużej litery, ten odsłania hańbę ducha świata, poniżonego do duchowości.

Jak pięknie jednak i prawdziwie brzmi żywe i dobitne Ja Sokratesa! Jest to Ja nieskończonej rozmowy i powietrze rozmowy owiewa je na wszystkich jego drogach, nawet przed sędziami i nawet w ostatniej godzinie więzienia. To Ja żyło w relacji do człowieka, który ucieleśnia się w rozmowie. Wierzyło w rzeczywistość ludzi i wychodziło do nich. Pozostawało więc z nimi w rzeczywistości, która już go nie opuszcza. Nawet jego samotność nie może być nigdy opuszczeniem i kiedy milknie dla niego świat ludzi, słyszy mówiącego Ty demona.

Jak pięknie i prawdziwie brzmi pełne Ja Goethego! Jest to Ja czystego obcowania z naturą, która oddaje się mu i nieustannie z nim mówi, objawia mu swoje tajemnice, nie zdradzające jednak swej tajemnicy. Wierzy ono w nią i mówi do róży: „A więc to ty" - jest razem z nią w jednej rzeczywistości. Dlatego, gdy powraca

do siebie, pozostaje z nim duch tego, co rzeczywiste, widok słońca nie ustępuje z uszczęśliwionych oczu, wspominających jego słoneczność, a przyjaźń żywiołów towarzyszy człowiekowi do ciszy umierania i stawania się.

Tak rozbrzmiewa przez epoki „wystarczające, prawdziwe i czyste" mówienie Ja człowieka złączonego, sokratejskiej i goetheańskiej osoby.

Przywołując zaś antycypująco obraz z królestwa relacji bezwarunkowej: jak potężne, aż do zniewolenia, jest Jezusowe mówienie Ja; i jak prawdziwe, aż do oczywistości! Jest to bowiem Ja bezwarunkowej relacji, w której człowiek nazywa swoje Ty Ojcem w taki sposób, że on sam jest już tylko Synem i niczym więcej niż Synem. Ilekroć Jezus mówi Ja, może mu chodzić już tylko o Ja świętego podstawowego słowa, które osiągnęło dla niego poziom bezwarunkowości. Ilekroć doświadcza odłączenia, silniejsze staje się złączenie, i tylko z niego mówi do innych. Na próżno próbujecie ograniczać to Ja do Ja potężnego w sobie lub owo Ty do Ty mieszkającego w nas i znów odrzeczywistniać to, co oczywiste, obecną relację: istnieje Ja i Ty; każde z nich może powiedzieć „Ojcze" i wtedy jest Synem; rzeczywistość pozostaje.

– Ale jeśli posłanie człowieka domaga się od niego, by znał jedynie złączenie ze swoją rzeczą, a więc nie znał już rzeczywistego stosunku do Ty, uobecnienia Ty; by wszelkie otaczające go Ono było służącym jego sprawie? Co można powiedzieć o mówieniu Ja Napoleona? Czy nie jest ono prawdziwe? Czy to zjawisko doświadczania i użytkowania nie jest osobą?

– W rzeczy samej, władca epoki najwidoczniej nie znał wymiaru Ty. Jak słusznie zauważono, wszelka istota była dlań *valore*. On, który swych dawnych zwolenników – wypierających się go z chwilą, gdy poniósł klęskę – porównał dobrodusznie z Piotrem, nie miał nikogo, kogo mógłby się wyprzeć. Nie miał bowiem nikogo, kogo uznawał za istotę. Był demonicznym Ty milionów, nie udzielającym odpowiedzi, odpowiadającym na Ty za pomocą Ono, odpowiadającym fikcyjnie w tym, co osobowe – Ty odpowiadającym tylko w swojej sferze, w sferze swojej sprawy i tylko swoimi czynami. Oto zasadnicza zapora dzie-

jowa, przy której podstawowe słowo złączenia traci swoją realność, swój charakter wzajemnego oddziaływania: demoniczne Ty, dla którego nikt nie może stać się Ty. Istnieje ów trzeci dodany do osoby i samoistoty, do wolnego i samowolnego człowieka – nie pomiędzy nimi – ów trzeci, górujący zgodnie z przeznaczeniem w czasach przeznaczenia: wszystko ku niemu płonie a on sam stoi w zimnym ogniu; prowadzi do niego tysiąckrotna relacja, ale od niego nie wychodzi żadna. Nie uczestniczy on w żadnej rzeczywistości, a sam, jako rzeczywistość, jest przedmiotem bezgranicznego uczestnictwa.

W otaczających go istotach widzi zapewne zdolne do różnorodnych działań motory, które trzeba wziąć pod uwagę i wykorzystać dla sprawy. Ale tak samo traktuje i siebie (tyle tylko, że sprawność własną musi wciąż na nowo potwierdzać eksperymentalnie, nie doświadczając jednak jej granic). Również i on uważa samego siebie za Ono.

Jego mówienie Ja nie jest przeto cieleśnie dobitne, pełne; ale nie jest tym bardziej (jak w przypadku współczesnego samoczłowieka) stwarzającym pozory takowego. Nie mówi on nawet od siebie, mówi jedynie „z siebie". Ja, które mówi i pisze, jest niczym mniej i niczym więcej, jak tylko niezbędnym podmiotem zdaniowym jego stwierdzeń i zarządzeń: nie ma subiektywności, ale nie ma też zajmującej się swoistością bytu samoświadomości, tym bardziej zaś iluzji własnego obrazu. „Jestem zegarem, który istnieje i nie zna siebie" – tak wyraził sam swą przeznaczeniowość, rzeczywistość owego fenomenu i nierzeczywistość owego Ja; stało się to w czasie, kiedy oderwany został od swej sprawy i dopiero teraz musiał i mógł mówić od siebie i zastanawiać się, rozmyślać nad swoim Ja – które dopiero teraz się ukazało. To, co się ukazuje, nie jest jedynie podmiotem, ale nie popada też w subiektywność. Odczarowane, ale nie zbawione, wypowiada się w przerażających, równie prawdziwych jak i nieprawdziwych słowach: „Wszechświat patrzy na nas!" I znowu pogrąża się w tajemnicy.

Po takim kroku i takim upadku któż miałby odwagę twierdzić, że człowiek ten zrozumiał swoje wielkie, nadzwyczajne posłanie – albo że zrozumiał je błędnie? Pewne jest, że błędnie rozumie go epoka, dla której panem i wzorem stało się to, co demoniczne, pozbawione obecności. Nie wie ona, że rządzą tutaj

przeznaczenie i dokonanie, a nie pęd do władzy i rozkosz władzy. Zachwyca się władczością owego zuchwalca, nie zdając sobie sprawy z tego, jakie znaki – niczym cyfry na tarczy zegara – wypisane są na jego czole. Stara się naśladować jego sposób patrzenia na istoty, nie rozumiejąc jego potrzeby i konieczności i myli rzeczową surowość tego Ja z kiszącą się samoświadomością. Słowo „Ja" jest szyboletem człowieczeństwa. Napoleon wypowiadał je bez siły relacyjnej, ale wypowiadał je jako Ja dokonania. Kto usiłuje go naśladować, ten zdradza tylko rozpaczliwy stan sprzeczności własnej jaźni.

– Co to jest sprzeczność jaźni?

– Gdy człowiek nie okazuje wobec świata *apriori* relacji, nie odciska i nie urzeczywistnia wrodzonego Ty na Ty spotkanym, cofa się ono do wewnątrz. Rozwija się na nienaturalnym, na niemożliwym przedmiocie, na Ja. Znaczy to: rozwija się tam, gdzie nie ma nawet miejsca na rozwój. Dokonuje się w ten sposób wyjście naprzeciw w samym sobie, które nie może być relacją, obecnością, płynnym oddziaływaniem wzajemnym, lecz tylko sprzecznością jaźni. Człowiek może próbować tłumaczyć ją jako relację, na przykład relację religijną, by w ten sposób uniknąć grozy sobowtóra: musi odkrywać wciąż na nowo zwodniczość tłumaczenia. Tu jest krawędź życia. To, co niespełnione, uciekło tutaj w niedorzeczny pozór spełnienia i błądząc w labiryncie, gubi się jeszcze bardziej.

Czasem, gdy człowieka wyobcowanego między Ja i światem przenika dreszcz, przychodzi mu na myśl, że jest coś do zrobienia. Tak jak ty, gdy w złą noc leżysz udręczony snem na jawie – rozpadły się wały ochronne i zieją otchłanie – i nagle spostrzegasz w udręce, że jest jeszcze życie, że musisz tylko do niego dotrzeć, ale jak, jak? – tak i człowiek w chwilach namysłu: drży, zastanawia się, nie widzi kierunku. Może jednak zna on kierunek – na samym dnie – niekochaną wiedzą głębi, kierunek zawrócenia, wiodący ponad ofiarą. Ale odrzuca tę wiedzę; to, co „mistyczne", nie może się oprzeć promieniom elektrycznego słońca. Człowiek ów przywołuje myśl, po której – słusznie –

wiele się spodziewa: myśl, która powinna mu wszystko naprawić. Myśl potrafi przecież namalować pewny i niemal wiarogodny obraz świata. Człowiek mówi więc do swojej myśli: „Spójrz na to okropieństwo ze straszliwymi oczyma – czy to nie to samo, którym bawiłem się kiedyś? Pamiętasz, jak uśmiechało się ono do mnie wtedy tymi samymi oczyma? Wtedy jednak były one dobre. Popatrz na moje nędzne Ja! Muszę ci wyznać: jest puste i cokolwiek czynię w sobie, czegokolwiek doświadczam i cokolwiek użytkuję, nie przedostaje się do jego nory. Nie chciałabyś przywrócić ładu między mną a tamtym, żeby odeszło i żebym ozdrowiał?" I usłużna, wprawna myśl, z szybkością, z której słynie, maluje serię obrazów – nie, dwie serie, na prawej i na lewej ścianie. Na jednej widać (a raczej dzieje się, ponieważ przedstawiane przez myśl obrazy świata są prawdziwą kinematografią) wszechświat. Z wiru gwiazd wynurza się mała Ziemia, z rojowiska na Ziemi wynurza się mały człowiek i dzieje niosą go przez epoki, by cierpliwie odbudowywał tratowane przez nie mrowiska kultur. Pod tą serią obrazów widnieje podpis: „Jedno i wszystko". Na drugiej dzieje się dusza. Prządka przędzie: krążenie wszystkich gwiazd i życie wszystkich stworzeń, i całe dzieje świata. Wszystko jest przędziwem jednej nici i nie nazywa się już gwiazdami lub nawet przeżyciami i światem, lecz odczuciami i wyobrażeniami lub nawet przeżyciami i stanami duszy. Także pod tą serią obrazów widnieje podpis: „Jedno i wszystko".

Odtąd, gdy człowieka wyobcowanego przenika dreszcz, a świat napawa go trwogą, podnosi oczy (na prawo lub na lewo, jak się zdarzy) i spostrzega obraz. Widzi, że Ja tkwi w świecie i że właściwie nie ma już nawet Ja, a więc, że świat nie może zaszkodzić Ja – i uspokaja się. Innym razem, kiedy człowieka wyobcowanego przenika dreszcz, a Ja napawa go trwogą, podnosi oczy i spostrzega obraz; i niezależnie od tego, co widzi, puste Ja wypchane światem czy zalewający je potop świata – uspokaja się.

Przychodzi jednak chwila – i jest ona bliska – kiedy dygoczący człowiek podnosi oczy i widzi w jednej chwili oba obrazy jednocześnie. I ogarnia go jeszcze większe drżenie.

Przedłużone linie relacji przecinają się w wiecznym Ty.
Każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu.
Przez każde pojedyncze Ty podstawowe słowo zagaduje wieczne Ty. To pośrednictwo Ty wszystkich istot jest źródłem spełnienia - i niespełnienia - relacji do nich. Wrodzone Ty urzeczywistnia się w każdej istocie, lecz w żadnej nie osiąga pełni. Osiąga pełnię wyłącznie w bezpośredniej relacji do Ty, które z istoty swej nie może stać się Ono.

Wieloma imionami zagadywali ludzie swoje wieczne Ty. Śpiewając o tak nazywanym, wciąż mieli na myśli Ty: pierwsze mity były pieśniami pochwalnymi. Później imiona te weszły do języka Ono. Coraz bardziej ciągnęło ludzi do myślenia i mówienia o swoim wiecznym Ty jako o Ono. Ale wszystkie imiona boskie pozostały święte, bowiem za ich pomocą mówiło się nie tylko o Bogu, lecz również do Niego.

Niektórzy zwracają uwagę na poprawne używanie słowa Bóg, gdyż często jest ono nadużywane. I nie ulega wątpliwości, że jest to słowo najbogatsze w treść ze wszystkich słów ludzkich. Właśnie dlatego jest najbardziej nieprzemijające i najbardziej niezbędne. Cóż jednak znaczy całe to rozprawianie o istocie Boga i Jego dziełach (jakkolwiek nie było i nie może być nic innego) wobec Jednej Prawdy, że wszyscy ludzie, którzy zwracali się do Boga, mieli na myśli Jego samego? Kto bowiem wymawia słowo Bóg i ma rzeczywiście na myśli Ty, ten zagaduje - bez względu na to, jakim urojeniom ulega - prawdziwe Ty swojego życia, którego nie może ograniczyć żadne inne i z którym jest w relacji, obejmującej wszystkie inne relacje.

Ale nawet ten, kto ma wstręt do imienia i mniema, że jest bezbożny, zagadując całą swoją oddaną istotą Ty swojego życia, którego nie może ograniczyć żadne inne Ty, zagaduje Boga.

Kiedy idziemy drogą i spotykamy człowieka, który wyszedł nam naprzeciw i również podąża drogą, znamy tylko swoją drogę. Jego drogi nie znamy, przeżywamy ją tylko w spotkaniu.

Z pełnego procesu relacji znamy - jako to, co przeżyliśmy - nasze wyjście, nasz odcinek drogi. Wszystko inne jedynie nam się przytrafia, nie znamy go. Przytrafia nam się w spotkaniu. Mówienie o tym jako o Czymś poza spotkaniem przekracza nasze siły.

Winniśmy zajmować się tylko tym i troszczyć się tylko o to, co znajduje się po naszej stronie; nie o łaskę, lecz o wolę. Łaska dotyczy nas o tyle, że wychodzimy do niej i łakniemy jej obecności. Nie jest ona naszym przedmiotem.

Ty wychodzi mi naprzeciw. Ja jednak wchodzę w bezpośrednią relację z nim. Relacja jest więc jednocześnie byciem wybranym i wybieraniem, doznawaniem i działaniem. Przeto działanie całej istoty, jako zniesienie wszystkich działań częściowych, a tym samym wszystkich (opartych jedynie na ich graniczności) doznań wywołanych przez działanie, musi upodobnić się do doznawania.

Jest to czynność spełnionego człowieka - nazwano ją nieczynieniem - w której nie budzi się już w człowieku nic pojedynczego, nic częściowego, a więc również nic z niego nie wtrąca się do świata; w której działa cały, zamknięty w swej całości i w swej całości spoczywający człowiek; w której człowiek stał się działającą całością. Zdobycie stałości takiego usposobienia oznacza możliwość wyjścia na najwyższe spotkanie.

Nie trzeba w związku z tym odrzucać świata zmysłowego jako świata urojonego. Nie ma świata urojonego, jest tylko świat; świat, który jawi się nam oczywiście dwojako, odpowiednio do naszej dwojakiej postawy. Należy odrzucić tylko klątwę odłączoności. Zbędne jest też jakiekolwiek „przekraczanie zmysłowego doświadczenia". Każde doświadczenie, nawet najbardziej duchowe, może nam przynieść w efekcie tylko Ono. Niepotrzebne jest także zwrócenie się do świata idei i wartości, które nie mogą stać się dla nas obecnością. Nie potrzeba niczego z tych rzeczy. Czy można powiedzieć, czego potrzeba? Nie w sensie przepisu. Wszystko, co kiedykolwiek w czasach ludzkiego ducha wynaleziono czy wymyślono w zakresie przepisów, dającego się określić przygotowania, ćwiczeń i medytacji, nie ma nic wspólnego z pierwotnie prostym faktem spotkania. Niezależnie od tego, jakie korzyści w zakresie poznania czy skutecznego działania dawa-

łyby takie czy inne ćwiczenia – nie dotyczy to tego, o czym tutaj mowa. Ma swoje miejsce w świecie Ono i nie opuszcza go, nie opuszcza ani na krok. Nie można dać przepisu wyjścia. Można je tylko pokazać: kreśląc koło, które wyklucza wszystko, co nim nie jest. Widoczne staje się wtedy to, o co chodzi: pełna akceptacja obecności.

Oczywiście akceptacja zakłada tym większe ryzyko, tym bardziej zasadnicze zawrócenie, im człowiek dalej pobłądził w odłączenie; zakłada rezygnację, ale nie z Ja, jak zwykle sądzi mistyka. Jak dla każdej relacji, tak i dla relacji najwyższej, Ja jest niezbędne; relacja bowiem może wydarzyć się tylko między Ja i Ty. Chodzi więc nie o rezygnację z Ja, lecz z owego fałszywego popędu do samopotwierdzenia, które każe człowiekowi uciekać przed niepewnym, nietrwałym, nieszczelnym, nieprzeniknionym, niebezpiecznym światem relacji w posiadanie rzeczy.

Każda prawdziwa relacja do istoty lub istotowości na świecie ma charakter wyłączny. Uwolnione, wyłączone, jedyne i będące naprzeciw jest jej Ty. Ono napełnia horyzont; nie jakoby nie było nic innego, lecz wszystko inne żyje w jego świetle. Dopóki trwa obecność relacji, ten jej kosmiczny wymiar jest nietykalny. Z chwilą jednak, gdy Ty staje się Ono, ów kosmiczny wymiar relacji jawi się jako niesprawiedliwość wobec świata, a jej wyłączność jako wyłączenie wszechświata.

W relacji do Boga bezwarunkowa wyłączność i bezwarunkowa włączność stanowią jedno. Kto wchodzi w absolutną relację, tego nie obchodzi już nic pojedynczego: rzeczy czy istoty, ziemia czy niebo; wszystko jednak zawiera się w relacji. Wejście bowiem w czystą relację to nie rezygnacja ze wszystkiego, lecz widzenie wszystkiego w Ty. Nie wyrzekanie się świata, lecz stawianie go na jego podstawie. Odwracanie się od świata nie pomaga w dojściu do Boga; nie pomaga również do tego wytrzeszczanie oczu na świat. Kto jednak widzi świat w Bogu, ten trwa w Jego obecności. „Tutaj świat, tam Bóg" – to mowa Ono; inną mową Ono jest: „Bóg w świecie". Natomiast niewyłączanie i niepomijanie niczego, pojmowanie wszystkiego wraz z całym światem w Ty, oddawanie światu sprawiedliwości i

przyznawanie mu jego prawdy, nieujmowanie niczego obok Boga, ale też ujmowanie wszystkiego w Nim - oto doskonała relacja.

Nie znajdzie się Boga, pozostając w świecie, nie znajdzie się Boga, porzucając świat. Ten, kto całą istotą wychodzi do swojego Ty i przynosi mu całą istotę świata, znajdzie Tego, którego nie można szukać.

Na pewno Bóg jest „zupełnie inny", ale jest też zupełnie ten sam: całkowicie obecny. Na pewno jest On *misterium tremendum*, które pojawia się i rzuca na kolana, ale jest też tajemnicą oczywistego, które jest mi bliższe niż moje Ja.

Zgłębiając życie rzeczy i warunkowości, docierasz do tego, co nierozkładalne. Kwestionując życie rzeczy i warunkowości, stajesz w obliczu nicości. Uświęcając życie, spotykasz żywego Boga.

Zmysł Ty człowieka, który na podstawie relacji do pojedynczych Ty, doświadcza rozczarowania związanego ze stawaniem się Ono, dąży - poprzez wszystkie Ty, ale nie obok nich - do swego wiecznego Ty. Nie na sposób szukania czegoś. W rzeczywistości nie ma szukania Boga, ponieważ nie ma niczego, w czym można by Go znaleźć. Jakże głupi i naiwny byłby człowiek, zbaczający z drogi swojego życia, by szukać Boga; nawet gdyby zdobył wszelką mądrość samotności i całą siłę skupienia, nie uda mu się Go znaleźć. Jest raczej tak, że ktoś podąża swoją drogą i tylko pragnie, by była to ta droga. Jego dążenie wyraża się w sile jego pragnienia. Każde wydarzenie relacji jest stacją, która otwiera mu widok na spełniające wydarzenie relacji; we wszystkich jest on więc pozbawiony udziału w jednym, ale i nie pozbawiony, ponieważ jest obecny. Podąża swoją drogą obecny, nie szukający. Stąd zachowuje spokój wobec wszystkich rzeczy i dotknięcie, które im pomaga. Ale gdy znajdzie, jego serce nie odwraca się od nich, nawet jeśli w jednym spotyka wszystko. Błogosławi wszystkie cele, w których się chronił, i wszystkie, do których jeszcze zawita. Bo znalezienie to nie jest kresem drogi, lecz tylko jej wiecznym środkiem.

Jest to znajdowanie bez szukania, odkrywanie tego, co najpierwotniejsze i co jest początkiem. Zmysł Ty, który nie może doznać zaspokojenia, dopóki nie znajdzie nieskończonego Ty,

uświadamiał sobie to od początku; obecność musiała tylko stać się dlań w pełni rzeczywistą - z rzeczywistości uświęconego życia w świecie.

Nie jest prawdą, że Boga można wywieść z czegokolwiek, na przykład z natury, której jest Stwórcą, albo z dziejów, którymi kieruje, albo z podmiotu - jako jaźń, która w nim myśli. Nie jest prawdą, że „istnieje" coś innego, z czego dopiero to należy wyprowadzić. Jest to coś, co istnieje naprzeciw nas bezpośrednio, od początku i trwale, co poprawnie można tylko zagadnąć, a nie wypowiedzieć.

Za istotny element relacji do Boga usiłuje się uważać uczucie, które nazywa się uczuciem zależności, a ostatnio, ściślej, poczuciem stworzoności. Jakkolwiek uwydatnienie i określenie tego elementu jest słuszne, to jednak jego jednostronne akcentowanie powoduje zapoznanie charakteru doskonałej relacji.

To, co powiedziano już o miłości, tutaj trafia jeszcze bardziej w sedno. Uczucia towarzyszą tylko faktowi relacji, która dokonuje się przecież nie w duszy, lecz między Ja i Ty. Nawet jeśli uczucie rozumie się bardzo esencjalnie, pozostaje ono podporządkowane dynamice duszy, gdzie jedno prześciga, przewyższa i znosi drugie; zajmuje ono - w odróżnieniu od relacji - określone miejsce na skali. Przede wszystkim jednak każde uczucie ma swoje miejsce na linii biegunowego napięcia. Swoją barwę i swe znaczenie czerpie nie tylko z samego siebie, lecz także z przeciwnego sobie bieguna. Każde uczucie uwarunkowane jest przeciwieństwem. Tak więc relacja absolutna, która w rzeczywistości obejmuje wszystkie relacje względne i nie jest już, jak one, częścią, lecz całością, jako spełnienie i zjednoczenie ich wszystkich, przez sprowadzenie jej do oderwanego i wydzielonego uczucia, zostaje w psychologii zrelatywizowana.

W perspektywie duszy doskonałą relację można ująć tylko dwubiegunowo, tylko jako *coincidentia oppositorum*, zjednoczenie uczuciowych przeciwieństw. Oczywiście często jeden biegun - tłumiony przez podstawowe nastawienie religijne osoby - umyka retrospektywnej świadomości i można go sobie przypomnieć tylko w najczystszej, najbardziej obiektywnej, głębokiej refleksji.

Tak, w czystej relacji czułeś się po prostu zależny, i to bardziej, niż możesz to odczuć w jakiejkolwiek innej relacji; lecz jednocześnie po prostu wolny, jak nigdy i nigdzie poza tym. Stworzony – i stwarzający. Miałeś bowiem już nie jedno ograniczone przez drugie, lecz oba bez granic, i oba razem.

O tym, że potrzebujesz Boga bardziej niż czegokolwiek innego, wiesz w swym sercu przez cały czas. Ale czy wiesz również, że Bóg, w pełni swojej wieczności, potrzebuje ciebie? Jak mógłby istnieć człowiek, gdyby Bóg go nie potrzebował, jak mógłbyś istnieć ty? Potrzebujesz Boga, by być, i Bóg potrzebuje ciebie – właśnie do tego, co jest sensem twojego życia. Pouczenia i poematy starają się powiedzieć więcej i mówią za dużo: ileż niejasności i arogancji kryje się w owej gadaninie o „stającym się Bogu" – chociaż jakieś stawanie się będącego Boga istnieje, jesteśmy przekonani o tym niezłomnie w naszym sercu. Świat nie jest boską zabawą, jest boskim przeznaczeniem. To, że jest świat, że istnieje człowiek, że istnieją osoby ludzkie, ty i ja, ma boski sens.

Stworzenie – ono dokonuje się na nas, wtapia się w nas, ogarnia nas swoim żarem, drżymy i przemijamy, poddajemy się. Stworzenie – uczestniczymy w nim, spotykamy Stwarzającego, poddajemy się mu jako pomocnicy i towarzysze.

Dwaj wielcy słudzy wędrują przez dzieje: modlitwa i ofiara. Człowiek, który się modli, oddaje się w bezwzględnej zależności i potrafi – w niepojęty sposób – jeśli nawet nie zjednać sobie Boga, to wpłynąć na Boga; bo nie pożądając już niczego dla siebie, widzi Jego działanie pałające najwyższym płomieniem. A człowiek składający ofiarę? Nie mogę nim wzgardzić, owym szczerym niewolnikiem zamierzchłych czasów, który sądził, że Bóg pożąda woni jego ofiary całopalnej. W jakiś śmieszny i zdrowy zarazem sposób wiedział on, że Bogu można i trzeba dawać. I wie to również ten, kto ofiarowuje Bogu swoją małą wolę i spotyka Go w wielkiej. Mówi tylko: „Niech się dzieje Twoja wola", ale prawda dopowiada za niego: „Przeze mnie, którego potrzebujesz". Co odróżnia ofiarę i modlitwę od wszelkiego rodzaju magii? Ta ostatnia chce działać nie wchodząc w relację i uprawia swe sztuki w próżni; natomiast ofiara i modlitwa stają „przed obliczem" w spełnieniu świętego podstawowego słowa, które oznacza wzajemne oddziaływanie. Mówią i słyszą Ty.

Usiłowanie rozumienia czystej relacji jako zależności oznacza usiłowanie odrzeczywistnienia jednego członu relacji a tym samym i jej samej.

To samo dzieje się z drugiej strony, kiedy za istotny element aktu religijnego uważa się pogrążenie lub wejście w jaźń – czy to przez uwolnienie jej od wszelkich uwarunkowań ze strony Ja, czy też przez ujęcie jej jako jedności bytu i myśli. W pierwszym przypadku sądzi się, że Bóg wchodzi w uwolnioną od Ja istotę lub że ona rozpływa się w Bogu, w drugim, że jest ona bezpośrednio w sobie samej jako boskiej jedni. W pierwszym przypadku uważa się więc, że w kulminacyjnym momencie mówienie Ty ustaje, ponieważ nie ma już dwoistości, w drugim, że w rzeczywistości w ogóle nie ma mówienia Ty, ponieważ nie ma dwoistości. W pierwszym przypadku wierzy się w zjednoczenie, w drugim w tożsamość tego, co ludzkie, i tego, co boskie. W obu przypadkach przyjmuje się istnienie czegoś poza Ja i Ty, w pierwszym – na przykład w ekstazie – czegoś stającego się, w drugim czegoś będącego i objawiającego się, na przykład w samooglądzie myślącego podmiotu. Oba znoszą relację, pierwszy niejako dynamicznie, w rezultacie pochłonięcia Ja przez Ty, które jednak nie jest już teraz Ty, lecz jedynie istniejącym, drugi niejako statycznie, przez to, że uwolnione do jaźni Ja rozpoznaje siebie jako jedynie istniejące. Jeśli nauka o zależności uważa Ja, nosiciela horyzontu czystej relacji, za tak słabe i znikome, że jego nośność nie jest już wiarogodna, to jedna nauka o pogrążeniu sprawia, że horyzont ginie w swoim spełnieniu, druga uważa go za urojenie, które trzeba przezwyciężyć.

Nauki o pogrążeniu powołują się na wielkie wypowiedzi o tożsamości: jedne głównie na Janowe „Ja i Ojciec jedno jesteśmy", inne na naukę Sandilya: „Wszechogarniające to moja jaźń w wewnętrznym sercu".

Drogi tych wypowiedzi wiodą w przeciwnych kierunkach. Pierwsza bierze początek (płynąc podziemnymi strumieniami) z mitycznego życia osoby i znajduje rozwinięcie w nauce, druga wynurza się z nauki i prowadzi (najpierw) do mitycznego życia osoby. Na drogach tych zmienia się charakter wypowiedzi.