

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

W KIERUNKU DOŚWIADCZENIA RELACJI Z BOGIEM
PODMIOTOWA INTERPRETACJA
DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO (SPOTKANIA)
W PROPOZYCJI MARTINA BUBERA¹

WPROWADZENIE

Zasadniczy problem doświadczenia religijnego dotyczy sprawy Boga, czy można Boga doświadczyć bezpośrednio, tzn. niedyskursywnie, nie na drodze rozumowania odwołującego się do związków przyczynowych, w toku którego – jak przekonują nas metafizycy – możemy afirmować istnienie Bytu Absolutnego oraz formułować jakieś rozumienie jego natury.

Takie postawienie sprawy zachowuje pewną neutralność wobec stanowiska metafizycznego. Nie deprecjonuje tego stanowiska co do jego wartości epistemicznej, ani też nie przecenia go w jego epistemicznej wyłączności.

Zdarza się wśród autorów, zwłaszcza uprawiających filozofię judaizmu bądź zamierzających dać jej wyraz², że broniąc osobliwości własnego spojrzenia w odniesieniu do specyfiki spojrzenia ukształtowanego przez racjonalizm grecki (racjonalizm greckiej filozofii), w taki czy inny sposób deprecjonują dyskurs metafizyczny. Obrona osobliwości doświadczenia religijnego, której intencją, jak rozumiem, jest m.in. ocalenie bezpośredniości (specyfiki) doświadczenia Boga, nader często pogrąża się jedynie w artykulacjach o charakterze „wiedzy przedpojęciowej”, którą możemy określić mianem pewnych intuicji. Reakcją metafizyków na taką postawę myślicieli, nade wszystko przedstawicieli tzw. filozofii żydowskiej, jest zarzut irracjonalizmu. Znamienne jest, że wśród przeciętnych, lecz

¹ Niniejszy tekst stanowi rozszerzoną wersję odczytu wygłoszonego przez autora w ramach Sekcji Filozofii Religii podczas VIII Zjazdu Filozofii Polskiej, Warszawa 15–20 września 2008 r. nt. *Podmiotowej interpretacji doświadczenia religijnego (spotkania) w propozycji Martina Bubera*.

² Tak czyni np. A.J. Heschel w swojej fundamentalnej pracy *Bóg szukający człowieka, Podstawy filozofii judaizmu* udostępnionej ostatnio polskiemu czytelnikowi (tłum. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit S.C. 2007).

zainteresowanych tą problematyką, odbiorców, większym uznaniem i zainteresowaniem zdaje się cieszyć właśnie tego typu myśl.

W związku z powyższym wypada zauważyć, iż w konfrontacji dwóch stylów-typów myślenia: greckiego i żydowskiego (pojęciowego i sytuacyjnego – według Heschela³), dochodzi właściwie do przeciwstawienia wiedzy pojęciowej, która często urasta do rangi swoistego absolutu i doświadczenia sensu, które pozwala dystansować się do uzyskanej wiedzy. Pewną formą tego doświadczenia (a jego rezultacie – ironii) dysponował Sokrates. Taki permanentny dystans do wiedzy pojęciowej pozwalał Sokratesowi, nie tylko nie absolutyzować konkretnych ujęć, ale zapewniał także stałe poszukiwanie nowych, lepszych rozwiązań, zarówno teoretycznych jak i praktycznych.

Czy rzeczywiście człowiek jest zdany tylko na poznanie – jak powiadamy – pośrednie Boga? Czy, w związku z tym, objawienie o charakterze religijnym, tzn. takie, dzięki któremu człowiek wchodzi i pozostaje w relacji do Boga⁴, ma ponadracjonalny charakter do tego stopnia, że praktycznie dla przeciętnego człowieka istnieje „nieprzekraczalna przepaść”, by mógł dostąpić objawienia? W jakim sensie brak doświadczenia Boga może zakłócić rozwój kultury?

Stawiając drugie z pytań, zdaję sobie sprawę, że z literalnego punktu widzenia doktryny katolickiej ocieram się przynajmniej o semipelagianizm. Idzie tu w istocie o pewne rozumienie łaski. Sądzę jedynie i jest to założenie, które czynię, że Bóg jako Miłość nie odmawia łaski nikomu, tzn. nie pozbawia go swojej miłości, w konsekwencji – nie odmawia nikomu doświadczenia siebie. Gdybyśmy inaczej sądzili o Bogu, popadalibyśmy w antropomorfizm. Z filozoficznego punktu widzenia, w moim przekonaniu, istnieje jedynie problem antropologiczny. Można go sformułować mocniej w postaci tezy, że człowiek utracił zdolność czynienia i przeżywania pewnego typu doświadczenia.

1. REHABILITACJA MYŚLENIA O DOŚWIADCZENIU W CHRZEŚCIJAŃSTWIE KATOLICKIM

Trzeba powiedzieć, że jesteśmy współcześnie, zwłaszcza w łonie chrześcijaństwa katolickiego, świadkami osobiwej rehabilitacji myślenia o doświadczeniu religijnym. Wydaje się, że sprawa ta toruje sobie drogę po długim okresie dystansu i nieufności instytucjonalnego Kościoła, które przełożyły się także na daleko idącą powściągliwość w badaniach nad tym trudnym zagadnieniem⁵.

³ Zob. tamże, 11 n.

⁴ Odróżniam tutaj objawienie o charakterze pewnego doświadczenia Boga od objawienia jako szczególnego pouczenia przez Boga, od objawienia jako wyjawienie pozytywnej woli Boga.

⁵ Znaczącym studium na temat doświadczenia wiary jest praca H.U. von Balthasara zawarta w jego monumentalnym dziele *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, w t. I *Schau der Gestalt* z 1961 r. (trzecie wydanie w 1988). W szczególny sposób na uwagę zasługuje część I (*Wprowadze-*

Pewnym widowym znakiem przełomu i nowego w tym zakresie stał się monograficzny numer „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” [(nr 5–6) 1996] poświęcony w całości tematowi *Christliche Erfahrung*. W ślad za tym numerem poszła także polska edycja „Communio” prowadzona przez ks. prof. Lucjana Baltera SAC⁶. Bardzo znaczącym tekstem okazał się wówczas artykuł Aleksandro Maggioliniego nt. *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia. Od kryzysu modernistycznego do Soboru Watykańskiego II*⁷. Ważne ustalenia na temat roli doświadczenia religijnego (także samego jego rozumienia) do interpretacji oraz uzasadniania zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poczynił Piotr Moskal w swojej rozprawie habilitacyjnej *Spór o racje religii*, opublikowanej w 2000 r.⁸ W 2003 r. ukazała się monografia (rozprawa habilitacyjna) Krzysztofa Kowalika SDB nt. *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*⁹. Trudno też przeoczyć rozprawę habilitacyjną ks. Andrzeja Perzyńskiego nt. *Metoda teologiczna według Szkoły Mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*¹⁰, w której autor nie mógł nie ustosunkować się do tej kwestii.

Dotknijmy pokrótce pewnej, historycznie uwarunkowanej, racji tej powściągliwości w refleksji nad doświadczeniem.

Kardynał Christoph Schönborn w swoim podręcznikowym ujęciu chrystologii¹¹ powiada, iż „Trzy filary wspólnie dźwigają chrystologię: Pismo święte, Tradycja i doświadczenie¹². Nieco dalej rozwija swoją tezę: „Pismo święte, Tradycja, doświadczenie – są trzema filarami chrystologii, dzięki którym uzyskujemy tę pewność, że także dzisiaj możemy mówić o Chrystusie, że możemy autentycznie Go głosić, tego samego Chrystusa, którego znali Apostołowie, który był ich Nauczycielem, którego słów i czynów oni sami doświadczyli i przekazali je potomnym¹³. [...] Kiedy [...] narusza się jeden z tych trzech filarów, chwieje się wów-

nie) i część II (*Oczywistość subiektywna*). Zob. polskie wydanie: *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1, *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, Kraków: WAM 2008, 13–371. W Polsce oryginalną propozycję estetyki teologicznej, budowanej na bazie teologicznej hermeneutyki ikony, zawiera niedawno opublikowana monografia K. Klauzy *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.

⁶ „Communio” nr 5, 1996. Pewnym zwiastunem nowego była rozprawa Z. Sareło SAC (*Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologiczno-moralne w świetle transcendentalnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa: Pallottinum 1992).

⁷ Tłum. polskie: F. Mickiewicz SAC, „Communio” nr 5, 1996, 14–32.

⁸ Lublin: TN KUL 2000, 129–167.

⁹ Lublin: RW KUL 2003.

¹⁰ Wydawnictwo UKSW 2006.

¹¹ Ch. Schönborn (przy współpracy: M. Konrada i H.Ph. Webera), *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter SAC, Poznań: Pallottinum 2002.

¹² Tamże, 29.

¹³ Tamże, 30.

czas cała chrystologia, a nawet cała teologia¹⁴. [...] Od czasu reformacji naruszano jeden filar po drugim¹⁵.

Reformacja najpierw zakwestionowała Tradycję, postulując powrót do tego, co pierwotne – do „czystej Ewangelii”. „Chodziło – pisze Schönborn [...], zgodnie z nastawieniem Marcina Lutra († 1546), o powrót do tego, co pierwotne, poprzez bezpośrednie sięgnięcie do Biblii z pominięciem Tradycji”. Pismo Święte – *sola scriptura* zostało uznane za normę. W takiej zaś sytuacji zrodziło się pytanie, jak uzyskać pewność co do Pisma Świętego, skoro jego wyjaśnienia wydawały się niekiedy sprzeczne? Do tej pory hermeneutycznym środkiem w tej kwestii była właśnie Tradycja, rozumiana jako dalsze żywe przekazywanie wykładni Pisma Świętego. Luter jednak z tym zerwał. Kto, co może zatem rozstrzygać, co jest zgodne z Pismem, czyli co faktycznie przekazuje wierzącemu Jezusa Chrystusa? Jak wykazał Gerhard Ebeling¹⁶, u Lutra *sola experientia* uzupełniła *sola scriptura*. Doświadczenie stało się kryterium tego, co faktycznie przekazuje nam Chrystusa. Pismo Święte i doświadczenie pozwoliły Lutrowi stanąć na polu walki z *magistra et doctores*, z Tradycją i teologią szkolną. Reformacja rozwiązała zatem problem hermeneutyczny w ten sposób, że sprowadziła trzy filary do dwóch. Dla Lutra „Pismo i doświadczenie są dwoma zgodnymi świadkami odznaczającymi się bezwarunkową pewnością”¹⁷. Jego własne doświadczenie jest solidnym punktem wyjścia: *Sola experientia ... facit theologum* – powiedział. Z równą pewnością Luter stwierdzał, że to jego osobiste doświadczenie zgadza się z Pismem Świętym lub przynajmniej nadaje się do tego, by właściwie rozumieć Pismo Święte. Tradycja stała się filarem wątpliwym¹⁸.

Oświecenie naruszyło następny filar. Również *sola scriptura* stała się wątpliwa. „Radykalna historyczna krytyka Biblii – pisze Schönborn, stawia od czasów Hermanna Samuela Reimariusza († 1768) Pismo święte po stronie fałszującej i przerysowującej wszystko Tradycji”¹⁹. Również Pismo święte zakrywa, fałszuje, przesłania oryginał, który trzeba koniecznie odsłonić i ukazać na płaszczyźnie historyczno-krytycznej: Biblię poddaje się więc bezlitosnej krytyce. Pozostaje już bardzo niewiele z tej dawnej pewności, jaką Luter miał odnośnie do Pisma. Wraz z Friedrichem Schleiermacherem († 1834) i Rudolfem Bultmannem († 1976) teologia opiera się już tylko na ostatnim z trzech solidnych filarów: na doświadcze-

¹⁴ Tamże, 31.

¹⁵ Tamże, 31.

¹⁶ G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, w: *Wort und Laube*, III: *Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, cyt. za: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego...*, 31.

¹⁷ G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit...*, 12.

¹⁸ Zob. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego...*, 32.

¹⁹ Por. A. Schweitzer, *Die geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen: J.C.B Mohr (1906) 1933⁵. Por. L. Giussani, *Dlaczego Kościół*, tłum. D. Chodynicki, Poznań: Pallottinum 2004, 20 nn.

niu, poddając Pismo święte krytyce historycznej. Dla Bultmanna nie jest już ważna historyczna pewność co do Jezusa; liczy się już tylko egzystencjalne 'dotknięcie' (*Betroffenheit*)".²⁰

Wraz z psychologią, a zwłaszcza z S. Freudem († 1939), ale już wcześniej wraz z Ludwigiem Feuerbachem († 1872), również *doświadczenie* religijne stało się problematyczne. Zostało zdemaskowane jako rzutowanie (projekcja) ludzkich potrzeb, a więc jako złudzenie, które w rzeczy samej zakrywa coś innego, co może być odkryte, ujawnione dzięki psychoanalizie. Chodzi o tajemne pragnienia człowieka, które się pojawiają za tymi projekcjami, jako właściwa ich treść²¹.

Przekonanie o doniosłym znaczeniu doświadczenia dla życia w wierze i dla życia wiarą motywowało myślicieli, niezależnie od identyfikacji z wyznaniem, do badań nad kwestią doświadczenia, nad jego rozumieniem i funkcją w teologii oraz w dziedzinie pastoralnej. Krzysztof Kowalik we wspomnianej wyżej rozprawie podjął się zadania prezentacji i próby oceny dyskusji na temat funkcji doświadczenia w teologii, dyskusji, jaka toczy się – jak powiada – od ponad trzydziestu lat w teologicznej literaturze języka niemieckiego²². Przytoczę niektóre ze stwierdzeń autora z zakończenia pracy w celu zobrazowania pewnego stanu badań.

Otóż, mimo licznych skarg dotyczących deficytu doświadczenia w teologii i solidarnego wysuwania postulatów jego bardziej konsekwentnego i owocniejszego uwzględniania, autorzy niemieccy, zdaniem Kowalika, nie podolali do końca zadaniu. Kowalik pisze: „Próby reinterpretacji teologii w aspekcie doświadczenia nie do końca się powiodły”²³. Nieco dalej dodaje: „Wśród pozytywnych osiągnięć podkreślić należy wyjątkową zgodność obydwu wielkich tradycji chrześcijańskich: protestanckiej i katolickiej, tak co do sposobu formułowania problemów, jak i wysuwania propozycji rozwiązań. Doświadczenie okazało się niezwykle wdzięcznym, choć niełatwym przedmiotem dialogu oraz przełamania wzajemnych uprzedzeń obydwu tradycji. Zarówno teologowie katolicy, jak i protestanci zaczerpnęli obficie z bogatego historycznego dorobku badawczego. Intuicje i postulaty wysuwane przez teologów, począwszy od Lutra, poprzez teologów liberalnych, Szkołę w Erlangen, modernizm aż po Sobór Watykański II, zostały na nowo odkryte i ochoczo podjęte”²⁴. [...] Zwrot ku doświadczeniu, mimo licznych niedociągnięć i rozczarowań w praktycznej realizacji, wpłynął z pewnością na doniosłą zmianę mentalności teologów, którzy dostrzegli, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebę metodologicznego ugruntowania koncepcji teologii rozumianej jako osobiste i społeczne świadectwo wiary”²⁵. Na zakończenie podsumowania stwierdza: „Teologom nie udało się też zadowalająco rozwinąć zagadnienia roli

²⁰ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego...*, 32.

²¹ Zob. tamże.

²² Zob. *Funkcja doświadczenia w teologii...*, 266.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, 267.

²⁵ Tamże.

doświadczenia jako bezpośredniego źródła i weryfikującego kryterium teologii. Jego walor źródłowy ogranicza się praktycznie do roli implikatywnej – wskazującej problemy, którymi teologia powinna się zająć. Doświadczenie okazuje się jakby przewodnikiem po rozległym obszarze współczesnych problemów człowieka pobudzającym wrażliwość dzisiejszego teologa. W kwestii weryfikacji i wiarygodności teologicznych tez i twierdzeń nie udało się zharmonizować subiektywnego i indywidualnego wymiaru doświadczenia z obiektywnością i ogólnością teologicznej doktryny i nauczania Magisterium Kościoła²⁶.

Zdaniem cytowanego autora, należy nadal prowadzić badania, są one niezbędne. Proponuje, by przedmiotem dociekań uczynić polską teologię doświadczenia. Wśród autorów: inspiratorów i twórców, wymienia m.in. K. Wojtyłę²⁷.

Zwracam uwagę na tę sugestię, ponieważ sądzę iż propozycje K. Wojtyły poczynione w związku z doświadczeniem człowieka w jego monografii *Osoba i czyn*, mogą być pomocne w przybliżeniu koncepcji doświadczenia religijnego w ujęciu Martina Bubera, a zarazem w pewien sposób uzupełnione. Warto również mieć na uwadze fakt, iż o doświadczeniu mówi się źródłowo w kontekście chrystologii.

Najpierw jednak należy poczynić kilka uwag nt. przyporządkowania u Bubera doświadczenia spotkania relacji religijnej.

2. DOŚWIADCZENIE SPOTKANIA A RELACJA RELIGIJNA

W połowie XX w. Buber pisał: „Niezdolnemu już do wchodzenia w relację, ale mogącemu myśleć bez uszczerbku człowiekowi wydaje się, że jedynym pytaniem, jakie powstaje w dziedzinie religii, jest kwestia, czy istnienie bogów może zostać zbadane. I na to pytanie, któremu nie towarzyszy doświadczenie, trzeba konsekwentnie udzielać odpowiedzi negatywnej”. I nieco dalej: „[...] w wypadku każdej głębokiej religijności rzeczywistość wiary oznacza życie zwrócone do ‘tej istotowości, w którą się wierzy’, czyli do istotowości bezwarunkowo potwierdzonej i bezwzględnej”²⁸.

Wypada zauważyć najpierw to, że Buber, dystansując się do argumentacji na rzecz istnienia Boga, nie deprecjonuje jej jako takiej. Dla niego *quaestio Dei* – skomentujmy przytoczony cytat, mając na uwadze także inne wypowiedzi autora *Zaćmienia Boga*, nie sprowadza się wyłącznie (o ile w ogóle) do argumentacji racjonalnej. Raczej wiąże się z pozostawaniem w relacji z Bogiem i świadomością znaczenia owego pozostawania w relacji z Bogiem w codziennej egzystencji. Ta właśnie sprawa każe mu zatroszczyć się o dowartościowanie doświadczenia

²⁶ Tamże, 268.

²⁷ Zob. tamże, 269.

²⁸ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa: Wydawnictwo KR 1994, 27; [*Werke*, I. Bd.: *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg: Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider 1962, 525].

spotkania, które jest uprzywilejowanym momentem wejścia w relację oraz buduje pozostawanie człowieka w intencjonalnym odniesieniu do Boga.

Dariusz Kowalczyk SJ trafnie stwierdził, iż problematyczne dla człowieka dzisiaj jest nie tyle istnienie Boga, ile dostrzeżenie egzystencjalnego sensu stwierdzenia: *Bóg istnieje!* Kowalczyk dosłownie pisze: „Wielu ludzi nie neguje istnienia Boga, ale nie umie dostrzec egzystencjalnego sensu stwierdzenia: *Bóg istnieje!*”. I zaraz dodaje: „Ta obojętność wynika z braku doświadczenia osobowej (egzystencjalnej) relacji z rzeczywistością, którą nazywamy Bogiem”²⁹. Ta diagnoza wydaje się być słuszna.

Buber zdolność – niezdolność wchodzenia w relację (*begegnungsfähigen* – *nicht mehr begegnungsfähigen*) stawia w jakimś sensie w opozycji do zdolności – niezdolności myślenia (*denkfähigen* – *ungeschmälert denkfähigen*). Jedna i druga własność charakteryzuje ludzkie jestestwo w sposób istotny (ontyczny). Aktualizuje się jednak zarówno pierwsza, jak i druga własność, gdy rzeczywiście człowiek zderza się, Buber powie – spotyka się, z pewnym realnym „naprzeciw”. Ponieważ myślenie ma charakter ambiwalentny, dotyczyć bowiem może zarówno rzeczywistości niezależnej od nas, jak i rzeczywistości przedstawionej w pojęciu³⁰, i z powodów nie analizowanych przez Bubera szczegółowo, często ku tej drugiej zwraca się człowiek „mogący myśleć bez uszczerbku”, a takiego jednak „manewru”, zdaniem naszego autora, nie może wykonać w przypadku pierwszej zdolności³¹. Człowiek staje się niezdolny, trzeba dodać, dość – paradoksalnie, do wchodzenia w relację, chociaż może nadal o niej myśleć. Buber pisze: „Ludzie, którzy w takich epokach [w epokach, w których poznanie, zostaje zastąpione myśleniem jako operacją na sensach, by użyć określenia M.A. Krapca³², dobrze jednak oddającego intencję Bubera – dop. S.S.] są jeszcze »religijni«, najczęściej nie zauważają, że między nimi i pewną niezależną od nich rzeczywistością nie zachodzi już relacja pojmowana przez nich jako religijna. Owa pozornie religijna relacja spełnia się bowiem w obrębie ich własnego ducha, który obejmuje usamodzielnione obrazy i »idee«. Pojawia się wtedy także, mniej lub bardziej wyraźnie, osobliwy typ ludzi, którzy ujmują ten stan rzeczy jako uprawniony. Ludzie ci sądzą, że religia nigdy nie była czymś innym, jak tylko procesem wewnątrzpsy-

²⁹ D. Kowalczyk SJ, *Heinricha Otta mówienie o Bogu (Kwestie metodologiczne)*, „Bobolanum” 9 (1998), z. 2, 365.

³⁰ Por. *Zaćmienie Boga*, 11; *Werke*, I. Bd., 511. Polski tłumacz oddaje niemiecki rzeczownik „die Vorstellung” rzeczownikiem „wyobrażenie”, co zasadniczo dezorientuje czytelnika.

³¹ Oznaczałoby to, że według Bubera intencja relacji, myślenie intencjonalne o relacji, by nie użyć określenia technicznego „relacja myślna”, w żaden sposób nie może być desygnatem pojęcia „relacja”, bo po prostu, według niego relacją (tzn. relacją rzeczywistą) nie jest.

³² Zob. M.A. Krapiec, *Dziela*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin: RW KUL 1994.

chicznym, którego wytwory są »przenoszone« na płaszczyznę samą w sobie fikcyjną, wyposażoną jednak przez duszę w charakter rzeczywistości”³³.

Buber, jak widzimy, stanowczo przeciwstawia się autorom, którzy skłonni są twierdzić, że wszelka rzeczywistość religijna to jedna wielka projekcja ludzkiego ducha, że jedną od drugiej projekcji różnicuje co najwyżej siła sugestywności wyrażającej się w narracji³⁴. Przeciwstawia się, demaskując zarazem, jak pokazaliśmy wyżej, mechanizm prowadzący do monologizacji świadomości. Czytamy bowiem dalej: „Epoki kultury – mówią ci ludzie [którzy najpierw doprowadzili do wewnętrznego upsychnienia religii – dop. S.S.] – można przecież odróżniać ze względu na siłę sugestywności, jaką daje owa projekcja, bo przecież człowiek, który wzbił się do jasności wiedzy, musi w końcu rozpoznać, że każdy rzekomy dialog z tym, co boskie, był tylko monologiem, czy raczej jedynie dialogiem różnych warstw Jaźni. Skoro tak, to jak uczynił to w naszej epoce przedstawiciel tego typu ludzi – trzeba obwieścić, że Bóg »umarł«. Obwieszczenie to naprawdę nie mówi nic innego, jak tylko tyle, że człowiek stracił zdolność uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości po prostu odeń niezależnej, a także, że stracił on zdolność sugestywnego przedstawiania jej w obrazach, które nie są reprezentantami tej rzeczywistości wobec oglądu, który nie dosięga jej samej”³⁵.

Dla Bubera, myśliciela religijnego, kwestia istnienia Boga nie tylko nie jest pierwszoplanowa. Istnienie Boga nie stanowi problemu, nie podlega dyskusji. Dyskusyjne jest natomiast samo doświadczenie religijne, czynienie tego doświadczenia. Mówiąc to, mam świadomość, że terminologicznie nieco rozmiar się z autorem *Ja i Ty*, ponieważ Buber terminu „doświadczenie” używał, i to krytycznie, wyłącznie w odniesieniu do tzw. doświadczenia przedmiotowego, w którym przedmiot poznania jest korelatem podmiotu poznającego³⁶. To tego typu poznanie Buber, jako jedynie uprawnione i dominujące w kulturze mu współczesnej, czynił winnym spustoszenia w zakresie doświadczenia religijnego.

³³ *Zaścienie Boga*, 11 [*Werke*, I. Bd., 511].

³⁴ Z tego tytułu, *Mojżesz* Bubera (1945) jest wielką, choć czynioną nie wprost, polemiką z pracą Z. Freuda *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), a także z innymi jego tekstami z filozofii kultury. Aluzję do pracy Freuda Buber czyni jedynie w jednym, pierwszym przypisie swojej monografii. Sam Freud czynił się w pewnym sensie „nowym Mojżeszem”, który wyprowadza ludzi z niewoli złudzenia, z iluzorycznej świadomości. Por. P. Ricoeur, *Ateizm Freudowskiej psychoanalizy*, tłum. J.G., „Znak” nr 151, 1967, 70–71.

³⁵ *Zaścienie Boga*, 11–12 [*Werke*, I. Bd., 511–512].

³⁶ Nierzadko w tej perspektywie postrzegał Buber całe poznanie filozofii zachodniej, nie tylko postnowożytnej, czy dokładniej – postkantowskiej.

2.1. ANTROPOLOGICZNY WYMIAR SPOTKANIA/DOŚWIADCZENIA: „COŚ DZIEJE SIĘ ZE MNĄ”

W końcowych fragmentach *Ja i Ty* (dokładnie – w przedostatnim) znajdujemy interesujące wyjaśnienie, raczej – naprowadzenie na pewien kierunek rozumienia tego, jak rozumieć wydarzenie spotkania. Autor wiąże je z objawieniem Wiecznego Ty. Poza możliwościami człowieka leży opis objawienia, a zwłaszcza przedmiotowa charakterystyka Wiecznego Ty nawet w momencie spotkania. Jedno ponad wszelką wątpliwość jest jednak pewne, że „człowiek – powiada Buber, z momentu najwyższego spotkania nie wychodzi taki sam, jaki weń wszedł”³⁷. Tą krótką uwagą zostajemy wprowadzeni w coś zupełnie zasadniczego, co ma znaczenie dla procesu-dramatu ludzkiej tożsamości.

Odnotowanie faktu pewnej zmiany podmiotu – to, że człowiek nie wychodzi ze spotkania taki sam, jaki weń wszedł³⁸, o czym może nas poinformować nasza nie-intencjonalna samoświadomość prosta (refleksja towarzysząca), nie jest, przynajmniej w momencie zachodzącego spotkania, intencjonalnym korelatem aktu poznania, lecz rezultatem wydarzeniowego charakteru spotkania. Człowiek nie tylko nie aranżuje spotkania, lecz również wydaje się nie mieć nań żadnego wpływu. Buber odnotowuje: „Moment spotkania nie jest »przeżyciem« (*ein »Erlebnis«*)³⁹, które budzi się i rozkosznie dopełnia we wrażliwej duszy⁴⁰: tutaj

³⁷ *Ja i Ty*, 108 [Werke, I. Bd., 152].

³⁸ Jest tym samym (tożsamy numerycznie), choć nie takim samym (nie jest takozsamy, nie jest tożsamy jakościowo), jakby powiedział metafizycznie zorientowany fenomenolog.

³⁹ Buber, umieszczając termin „Erlebnis” w cudzysłowie i komentując go w przytoczony sposób, odcina się od rozumienia przeżycia w sensie przedmiotowego ujęcia czegoś (na przykład – w sensie aktu spostrzeżenia), zwraca natomiast uwagę na doznaniowy charakter przeżycia. Miałby zatem na myśli raczej *reflexio in actu exercito* aniżeli *reflexio in actu signato*. Późniejsi fenomenologowie (głównie zaś R. Ingarden) dokonali rozróżnienia pomiędzy *Durchleben* (przeżywanie jako świadomość aktu) i *Erleben* (doznawanie jako świadomość treści). R. Ingarden przeciwstawiając *Durchleben* i *Erleben*, wyraźną postać świadomości aktu (i stanu) nazwał intuicją przeżywania. Zob. A.B. Stepień, *W poszukiwaniu istoty człowieka*, w: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 1974, 61–94, zwł. 80.

⁴⁰ Prawdopodobnie Buber ma na myśli podjętą przez F. Schleiermachera próbę uporania się z sytuacją wiary, nie znajdującej oparcia w przestrzeni ludzkiego myślenia, osobliwą sytuację wiary wywołanej Kantowskim zwrotem w filozofii oraz po publikacji Kantowskiej *Religii w obrębie czystego rozumu*. Schleiermacher stwierdził, że w człowieku istnieją różne, niesprowadzalne do siebie formy relacji do świata i ujmowania rzeczywistości. Każda z nich ma swoją własną wagę i swoje własne znaczenie. Rozum, wola i uczucia stanowią trzy prowincje ludzkiego umysłu, których nie da się do siebie sprowadzić. Rozumowi odpowiada nauka, woli etos, a uczuciu religia, którą Schleiermacher definiuje jako ogląd i poczucie wszechświata, tj. jako wrażliwość na to, co nieskończone. Później opisywał ją jako poczucie całkowitej zależności. Swoją ideą Schleiermacher uniezależnił zatem religię od metafizyki i od czystego rozumu jako takiego: religia jest przeżyciem, doświadczeniem nieskończoności i zależności człowieka od niej; jest zatem czymś swoistym, jako osobna dziedzina ludzkiego ducha jest niezależna od refleksji właściwej metafizyce. Przy okazji warto zauważyć, że dzięki temu (w ten sposób) Schleiermacher odkrył znaczenie religii historycznych: celem nie

dzieje się coś z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej – dzieje się”⁴¹.

To stwierdzenie nieuchronnie wiedzie nas do rozróżnień poczynionych przez K. Wojtyłę: „ja działał” i „coś dzieje się ze mną”.

W swym głównym dziele filozoficznym, *Osoba i czyn*, rozwinął Wojtyła dynamiczną i perfekcjonistyczną (od łac. *perfectior* – doskonalszy) koncepcję człowieka. Człowiek nie jest jedynie i po prostu, jednym z wielu, spotencjalizowanym w sobie bytem, który, tak jak owe inne, na mocy praw, które są przedmiotem dociekań naukowych, aktualizuje się, przechodząc z możliwości do aktu. Aktualizacja człowieka-osoby jest w jakimś istotnym sensie zadana człowiekowi-osobie, jest złożona w jego dłonie. Człowiek zdobywa tę świadomość, zgłaszając i artykułując dość łatwo roszczenie do bycia „kims” (raczej „kims” niż „czymś”). Świadomość ta ma kształt doświadczenia siebie (rosnącej samowiedzy) w zderzeniu z otaczającą go rzeczywistością.

Właściwym miejscem, w którym objawia się to, co prawdziwie ludzkie, jest świadome, wolne i odpowiedzialne działanie dojrzałej osoby ludzkiej – ludzki czyn. Wojtyła zauważył że w człowieku występują dwa różne i rozmaicie przeżywane dynamizmy⁴²; obok wspomnianego właśnie czynu pojawiają się tam jeszcze zdarzenia i procesy jedynie zachodzące, nie będące rezultatem naszej świadomej decyzji. Wojtyła nazwał je „uczynnieniami”. Osoba ludzka jest dynamicznym podmiotem obu tych odmian dynamiki – czynów i uczynień. Wolny czyn osoby wyróżnia się tym, że ona (osoba, konkretne „ja”) jest jego sprawcą, że przysługuje mu rys jej własnej sprawczości, który nie występuje w prostym uczynieniu⁴³.

może być sztucznie skonstruowana religia, lecz jest ona rzeczywista tylko w żywych religiach, których sens i treść można zrozumieć, tylko przyjmując postawę czci i uczestnictwa. Zob. K.E. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte bei Schleiermacher*, Leiden-Köln 1965, cyt. za: J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2007, 41–43. Schleiermacher pozostał mimo wszystko więźniem Kantowskiego zwrotu ku podmiotowi – nie przekroczył granicy podmiotowości (zob. tamże, 43). Schleiermacher uchodzi za prekursora refleksji nad doświadczeniem religijnym i jego rolą w poznaniu Boga oraz uzasadnianiu religii. Zob. P. Moskal, *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7, 1998, 103–131; tenże, *Spór o racje religii*, Lublin: TN KUL 2000, 131; 146.

⁴¹ *Ja i Ty*, 108 [Werke, I. Bd., 152].

⁴² K. Wojtyła był doskonale świadom tego, że czyn ludzki został dość gruntownie przeanalizowany w ramach filozofii klasycznej, przede wszystkim arystotelesowsko-tomistycznej, która wiele miejsca poświęcała problematyce *actus humanus*, czyli właśnie problematyce czynu. O ile jednak interpretacja ta korzystała w analizie czynu z założeń metafizycznych i antropologicznych (na co wskazuje sam termin: *actus humanus*), o tyle Wojtyła zaproponował odwrócić perspektywę i odsłonić bogactwo człowieka poprzez czyn jako działanie jemu właściwe. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL 1994, 73–76.

⁴³ Odwołanie się do doświadczenia człowieka jako źródła wiedzy antropologicznej i podstawowego kryterium jej poprawności jest tu podstawowe. Tylko takie doświadczenie (przede wszystkim wewnętrzne) pozwala odróżnić owe dwa typy aktywności związanych z człowiekiem. Pierw-

Oba wymienione typy dynamizmu, czyn i uczynnienie, wiążą się ze stawaniem się człowieka. Owocem czynu jest moralność. Pojawia się ona, jak stwierdza Wojtyła, jako rzeczywistość egzystencjalna ściśle związana z osobą jako swym właściwym podmiotem. „Przez swoje czyny – pisze – człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym [...] realnie dobrym lub realnie złym jako człowiek. Owo stawanie się, *fieri* człowieka pod względem moralnym [...] przesądza o realistycznym charakterze samego dobra lub zła, samych wartości moralnych [...]”⁴⁴.

Nade wszystko rodzi się pytanie, czy w Buberowskim stwierdzeniu: „tutaj dzieje się coś z człowiekiem”, mamy do czynienia z czynem, a więc z postacią dynamizmu: „Ja działałam”, czy też z uczynnieniem, a więc postacią dynamizmu „coś dzieje się ze mną”. Gdyby nasza myśl ciążyła w zakwalifikowaniu owego „przeżycia” do uczynnień, to musiałoby zrodzić się pytanie: Czy jedynym źródłem powyższego stwierdzenia są nachodzące Ja wydarzenia (zdarzenia) o charakterze wewnątrzustrojowym, somatycznym?

Z pewnością reakcje somatyczne, choć dane są nade wszystko samemu podmiotowi, to jednak nie są wytworem imaginacji, są obiektywnie uchwytne tak, jak uchwytna była – weźmy przykładowo – reakcja serca („Czyż serce nasze w nas nie pałało?” – stwierdzało to dwóch – por. Łk 24, 32) uczniów idących do Emaus oraz wskazana racja tej reakcji – spotkany, Nerozpoznany wówczas, który „objaśnił im Pisma” (por. tamże), odnosząc ich treść do konkretnych wydarzeń, pozwalając w ten sposób odnaleźć im sens wydarzeń minionych⁴⁵. Ów Nieznajomy, wyjaśniając – pójdźmy krok dalej, niósł pewne wezwanie i propozycję, a zatem zapraszał do pewnej konfrontacji i weryfikacji⁴⁶. Krótko mówiąc, to, co wydarzyło się w tamtej chwili, sprawiło, że ci, którzy w spotkaniu uczestniczyli, „nie wyszli zeń takimi samymi, jakimi weń weszli”. Można stąd wnosić, że działania somatyczne są nie zawsze i jedynie ustrojowo zdeterminowane, a więc podległe wyłącznie immanentnym prawom natury, że może zachodzić interakcja o innym charakterze aniżeli immanentny determinizm fizyczny czy psychiczny. Nie można zatem z góry wykluczyć działania jakiegoś czynnika pozaustrojowego, trans-

szemu odpowiada określenie: „coś się w człowieku dzieje”, drugiemu „człowiek działa”. Pierwszy rodzaj aktywności polega raczej na doznaniu (łac. *pati*) niż działaniu i zasługuje na miano „uczynnienia”, nie zaś „czynu”; opatrzony on został w tradycji filozoficznej mianem *actus hominis*. Człowiek jest tych doznań przedmiotem, nie zaś autorem, co znajduje wyraz w „biernym” potraktowaniu siebie, na przykład gdy mówimy „Boli mnie głowa” czy „Ściska mnie w gardle”. Drugi typ aktywności natomiast jest wyrazem działania człowieka jako podmiotu (łac. *agere*); jest czynem, którego on – jako „ja” – jest świadomym i wolnym sprawcą. Por. tamże, 109–120.

⁴⁴ Tamże, 147.

⁴⁵ Por. S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11–12 (2002–2003), 23–44.

⁴⁶ Na tę charakterystykę spotkania zwraca uwagę L. Giussani. Zob. L. Giussani, *Il cammino al vero è un'esperienza*, Milano: Rizzoli 2006. Polskie wydanie (na podstawie wydania włoskiego z 1995): *Doświadczenie jest drogą do prawdy*, tłum. D. Chodynicki, Kielce: Jedność 2003, 151.

cententnego na człowieka, ani też osobliwego zaangażowania się człowieka⁴⁷ oraz pewnych symptomów somatycznych towarzyszących spotkaniu, wydarzeniu, które właśnie zaszło.

Wypowiedź Bubera, wzięta w szerszym kontekście, usprawiedliwia uczynione wyżej dopowiedzenie. Czytamy bowiem: „Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji⁴⁸ ma w swej istocie pewnie więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić⁴⁹. Naukowy światopogląd w swym uprawnionym dążeniu do nieprzerwanej przyczynowości zaszeregowuje pochodzenie nazwy. Nam, którym chodzi o rzeczywiste rozważanie rzeczywistego, zbędna jest podświadomość i aparat psychiczny⁵⁰. Rzeczywistością jest to, że otrzymujemy coś, czego przedtem nie mieliśmy, i otrzymujemy w taki sposób, że wiemy: to zostało nam dane”.

Wypada zauważyć, iż Buberowskie „tutaj dzieje się coś z człowiekiem” w jakimś sensie poszerza zakres podmiotowanych przez osobę odmian dynamiki – czynów i uczynień, ale również wnosi pewną modyfikację rozumienia osoby-podmiotu. W każdym razie tę modyfikację implikuje.

⁴⁷ Rozróżnienie na czyn i uczynienie podają w wątpliwość determiniści. Nie przeczą oni, że człowiek przeżywa sytuacje określane mianem czynu i uczynienia jako różne, podważają jednak wiarygodność tego przeżycia – jak w ogóle doświadczenia wewnętrznego. Odmian determinizmu jest wiele, różne jest jego filozoficzne podłoże, różna siła i konsekwencja, z jaką podważają wolność człowieka. W cyklu katechez środowych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich (Chrystus odwołuje się do „początku”*, Citta dei Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1980) Jan Paweł II wymienił – za P. Ricoeurem – trzech „filozofów podejrzeń”: K. Marksa, F. Nietzschego i Z. Freuda jako tych, którzy podporządkowywali (pozorną, ich zdaniem) wolność człowieka trzem mocom: posiadania, władania i płciowości (por. s. 183). Wyraźnie behawiorystyczną interpretację wolności proponuje na przykład B. Skinner (*Poza godnością i wolnością*, tłum. W. Szelenberger, Warszawa: PIW 1978). Zdaniem krytyków tego typu doświadczenia łatwo wmówić człowiekowi wolną sprawczość działania tam, gdzie w istocie jest on przez innych manipulowany. „Hipoteza wolności” jest ponadto kłopotliwa z punktu widzenia analizy naukowej (w sensie nauk ścisłych), niczego bowiem nie tłumaczy: nie pozwala przewidzieć ludzkich działań ani na nie skutecznie wpłynąć. Tendencjom deterministycznym sprzyja sensualizm, zawężający pole doświadczenia jedynie do obszaru zmysłowych doznań. Trudno z nim dyskutować – i Wojtyła właściwie tego nigdy nie czynił. Podkreślał jedynie, że konsekwencją takiej odmowy ugruntowania wiedzy antropologicznej i etycznej na swoistym, głębszym niż chcą sensualiści, doświadczeniu jest ogromne zubożenie wiedzy człowieka o samym sobie, a także heteronomizacja etyki: redukowanie jej do psychologii lub socjologii moralności.

⁴⁸ Znaczy to, że człowiek nie przyjmuje tutaj postawy Ja-To.

⁴⁹ Akcent pada tu na jakość/wartość określenia, a nie na samą możliwość.

⁵⁰ *Ja i Ty*, 108 [*Werke*, I. Bd., 152]. Tutaj tłumacz pozwolił sobie na pewną interpretację. W oryginale czytamy: „Wie immer die wissenschaftlichen Weltorientierung in ihrem befügten Streben nach einer lückenlosen Ursächlichkeit die Herkunft des Neuen einreicht: (Jak zawsze naukowe podejście do świata w swoim władczym dążeniu do pozbawionego luk wyjaśnienia przyczynowego linię nowego włącza [do szeregu]) uns, denen es um die wirkliche Betrachtung des Wirklichen geht, kann kein Unterbewußtsein und kein anderer Seelenapparat taugen (nam zaś, którym idzie o rzeczywisty ogląd rzeczywistego, może okazać się bez wartości [kategoria] podświadomość czy inne uposażenie duszy)”.

2.2. OD REPREZENTACJONIZMU DO PREZENTACJONIZMU – PRÓBA PRZEZWYCIĘŻENIA PRZEWROTU KANTOWSKIEGO

Wypada zauważyć, że zwrócenie uwagi na możliwość podmiotowania przez człowieka pewnego doświadczenia⁵¹ o charakterze doznania (wyraża to protokolarne stwierdzenie „coś dzieje się ze mną”), które w jakiś sposób zmusza człowieka do „świadczania” o czymś, co przerasta jego w danej chwili aktualne możliwości, ukierunkowując i organizując w nowy sposób jego (człowieka) uwagę (czyli – jego „do”), jest wskazaniem na możliwość odwrócenia się od reprezentacjonizmu, który od czasów „Kantowskiego przewrotu” charakteryzował i naznaczał poznawcze podejścia zdecydowanej większości autorów.

Jest to w konsekwencji opowiedzenie się za pewną postacią prezentacjonizmu tak bliskiego filozofom – metafizykom orientacji arystotelesowskostatystycznej. To właśnie w tym zwrocie od reprezentacjonizmu w kierunku prezentacjonizmu postrzegam wkład tzw. „nowego myślenia”, a wśród jego rzeczników zwłaszcza M. Bubera. Nie będę o tym mówił w metajęzyku. Spróbuję to pokazać.

2.2.1. Buberowski krok w kierunku prezentacjonizmu

To „coś” (co dzieje się z człowiekiem) nie jest w sensie ścisłym ani owocem sprawczości osoby („Ja działałem”), ani nie jest także czystym uczynieniem, które jedynie rejestrujemy jako sygnały pochodzące z wnętrza organizmu. Jest to coś, czemu człowiek mimo wszystko ulega, ale ulega jakby w pierwszym starciu, by – „zaraz w następnym” – dokonać choćby załączkowego przyzwolenia woli⁵² ze względu na pociągające go dobro⁵³. Można tu w sposób zasadny mówić o prądyczji – o „Ja chcę”, aby to coś działało na mnie. W innym wypadku trudno byłoby sobie wyobrazić autentyczną dialogiczność. Inaczej mówiąc, Ja przyjmuje postawę otwarcia, nasłuchu, bo tego chce (może – nie musi, lecz chce tego!), właśnie w pewnej odpowiedzi. Dlatego, „człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost”. Tego przyrostu nie mógł wcześniej przewidzieć, zwłaszcza co do zawartości treściowej, a nade wszystko nie mógłby chcieć sam z siebie w takim oto kształcie. Nie jest w stanie przewidzieć także bezpośrednich okoliczności i źródła pochodzenia treści. Inaczej

⁵¹ Słowo ‘doświadczenie’ wskazuje z jednej strony na realny kontakt ze sferą Bożą, z drugiej jednak mówi też o ograniczeniach przeżywającego je podmiotu. Każdy ludzki podmiot może ująć jedynie jakiś określony wycinek postrzeganej rzeczywistości, który z kolei sam domaga się interpretacji.

⁵² Doznaniowa koncepcja świadomości wchodzi w grę w sytuacjach nietypowych, granicznych. Przeżywaniowa koncepcja świadomości lepiej oddaje obecność, przytomność podmiotu.

⁵³ Można tu mówić o tzw. poznaniu afektywnym. Por. S. Szczyrba, *Afektywne poznanie rzeczywistości warunkiem afirmacji Boga*, w: *Afektywne poznanie Boga*, Seria: *Religia i Mistyka*, t. 4, red. P. Moskal, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, 19–37.

mówiąc, nie jest w stanie sformułować tutaj teorii, a w konsekwencji – nie może niczego uzasadnić, zwłaszcza w sensie argumentacji, uzasadnień stosowanych w naukach szczegółowych, nie znaczy to jednak, że nie może odsłaniać głębiej prawdy o człowieku, o jego całościowości⁵⁴. Człowiek bowiem to nie tylko – wzięte oddzielnie: funkcja poznawcza, nie tylko funkcja myślowa, nie tylko uczucia i nie tylko wola czynienia tego, co człowiek może uczynić⁵⁵, to dynamiczna całość tych funkcji, gdyż „bycie człowieka ma się zespolić w całość, w innych przypadkach jest ono iluzją stawania się całości, które faktycznie się nie dokonuje”⁵⁶. Owo zespolenie w całość to właśnie idea człowieka zupełnego, o której mówił i chciał świadczyć Buber.

W kwestii zawartości treściowej tego, co człowiek otrzymuje, Buber dość konsekwentnie, apriornie – choć nie wspomina, że w obecności świata, jednak należy mieć to na uwadze, że spotkanie, według niego, zawsze dokonuje się pośród świata i przy jego swoistej mediacji⁵⁷ – stwierdza: „Człowiek otrzymuje, lecz otrzymuje nie ‘treść’ (*einen »Inhalt«*), lecz obecność (*eine Gegenwart*), obecność jako siłę. Ta obecność i siła obejmują trzy rzeczy, w sposób nierozdzielny, a przecież taki, że możemy rozpatrywać je oddzielnie”⁵⁸.

⁵⁴ W *Dwóch typach wiary* Buber, charakteryzując wstępnie dwie postawy człowieka, do których będzie można użyć określenia „wiara”, wskazuje na niepokonalne trudności w uzasadnieniu obu typów wiary. Pisze: „W obu wypadkach owa niemożliwość uzasadnienia nie wynika z niedostatku mojej zdolności myślowej, lecz chodzi tu o pewną istotową cechę mojego stosunku do tego, do kogo mam zaufanie, albo do tego, co uznaję za prawdziwe. Jest to stosunek, który ze swej istoty nie opiera się na »argumentach« ani też z nich nie wynika; mogę wprawdzie podawać argumenty przemawiające za moją wiarą, ale nigdy nie uzasadnią jej one w pełni. [...] Nie chcę przez to powiedzieć, że chodzi tu o »zjawiska irracjonalne«. Moja racjonalność, moja racjonalna funkcja myślowa jest jednak tylko częścią, częściową funkcją mojego bycia; tam zaś, gdzie – w taki lub inny sposób – »wierzę«, w procesie tym uczestniczy całe moje bycie, całość mojego bycia, co więcej: proces ten jest w ogóle możliwy dopiero dzięki temu, że owa relacja wiary jest relacją całego mojego bycia”. *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Znak 1995, 17, zob. dalej.

⁵⁵ Zob. tamże, 25–30. Buber rozważa tu stosunek, jaki zachodzi między istotowym ludzkim stanem „wierzyć” a istotowym ludzkim stanem „móc”. Rozważania te implikują zagadnienie woli. Na temat możliwości i zdolności wyboru, czyli *proairesis* jako poprzedniczki woli interesująco pisze H. Arendt. Zob. też, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa: Czytelnik 1996, 88 nn. Wedle autorki św. Paweł odkrył bezsilność woli, a w konsekwencji konieczność jej wychowania przez nowe prawo („Będziesz tak chciał!”). „To właśnie doświadczenie imperatywu domagającego się dobrowolnego podporządkowania doprowadziło do odkrycia woli. [...] [tego] [...], że jest w człowieku władza, która, niezależnie od konieczności lub przymusu, pozwala powiedzieć ‘tak’ albo ‘nie’, zgodzić się lub nie zgodzić z tym, co faktycznie dane, włączając w to nawet własne ‘ja’ i własne istnienie – że ta władza może determinować ludzkie działanie”, tamże, 99–111, zwł. 105.

⁵⁶ *Dwa typy wiary*, 18.

⁵⁷ Nie jest to mediacja typu *quod* (*medium quod*) o charakterze nieprzezroczystym, ile raczej typu *quo* (*medium quo*) o charakterze przezroczystym. Zob. A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), z.1, 100.

⁵⁸ *Ja i Ty*, 108 [*Werke*, I. Bd., 152–153].

2.2.2. *Intermezzo*: Buber a św. Tomasz

Zanim uczynimy kolejny krok w egzegezie tekstu *Ja i Ty*, zwróćmy uwagę, iż mamy tu do czynienia z pewnym uposażeniem podmiotu, ze wspomżeniem jego możliwości. Buber nie używa tutaj terminu „łaska”, choć nie jest mu on obcy (np. wydarzenie spotkania, powiada, dokonuje się dzięki łasce, z łaski⁵⁹), a mimo to skojarzenie z pewnymi tekstami, choćby św. Tomasza z Akwinu, nasuwa się nieuchronnie. Postawmy najpierw pytanie, dlaczego w ogóle i do czego człowiek potrzebuje owego wspomżenia sił?

Gdy św. Tomasz rozprawiał o wierze, to – biorąc pod uwagę najdojrzalsze jego wypowiedzi z *Questiones disputatae i Summa theologiae* – rozważania swe umieścił odpowiednio w kwestiach poświęconych prawdzie (*De veritate*, 14) i w traktacie o cnotach, usprawieniach, gdzie pomieścił swój traktat o wierze (*STh* II–II, 1–16). Nie wchodząc analitycznie w szczegóły, odpowiedź Tomasza na postawione wyżej pytanie szła w kierunku następującym: wiara jest usprawieniem poznawczym rozumu ze względu na osobliwy przedmiot, jakim jest niewidzialna rzeczywistość Boga. Te rozważania z *Sumy* Tomasz przygotował poprzez *Kwestie*, uświadamiając najpierw, iż prawdę należy związać z poznaniem bytu, ponieważ byt jest właściwym przedmiotem intelektu, prawda natomiast jest pewnego rodzaju dorównywaniem intelektu do bytu (*Contra Gentiles* I, 59)⁶⁰. Skoro byt jest przedmiotem właściwym poznania intelektualnego, a nie widzimy Całości Bytu, to intelekt winien być usprawiony. To usprawienie jest łaską Boga. Oczywiście, Tomasz położył nacisk na poznawczy aspekt stosunku człowieka do Boga jako na najbardziej fundamentalny, w czym manifestował się bardziej jego intelektualizm, aniżeli zawężający sprawę racjonalizm późniejszej doby. To, co nas tutaj interesuje, to stwierdzenie potrzeby usprawienia. Usprawienie sił poznawczych i to nie tylko w zakresie poznania Całości Bytu, nie tylko nie wyklucza, lecz wręcz uprasza się o uzupełnienie. Idzie o usprawienie całego człowieka. Tomasz podjął te sprawy w dalszych partiach swojej przedmiotowo zorientowanej aretologii. Do czego to wszystko jest potrzebne? Najlepiej wyartykułował to św. Ireneusz: *Chwałą Boga jest człowiek żyjący!*⁶¹. Święty Tomasz, mówiąc o chwale Boga jako celu człowieka, nie rozmiął się ze św. Ireneuszem, jednak jego ważne stwierdzenia dotyczyły nade wszystko tego, co widać, co można zrozumieć – tego, co tradycja grecka nazwała *theoria*. Prawda jednak nie ma wyłącznie wymiaru teoretycznego. Tomasz także i to doskonale rozumiał, mówiąc bowiem o celu miał na uwadze wymiar praktyczny i swoimi analizami wiele wniósł do

⁵⁹ „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden”, *Werke*, I. Bd., 85 (*Ja i Ty*, 44).

⁶⁰ Można powiedzieć, iż wiedza (prawda w znaczeniu teoriopoznawczym) nie utożsamia się nigdy z prawdą (prawdą ontyczną).

⁶¹ *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

średniowiecznej dyskusji na temat związków między teorią a praktyką, na temat związków między poznaniem a działaniem.

Tak, czy inaczej rozważania te pozostawały nazbyt abstrakcyjne, nie brały pod uwagę konkretnego człowieka, jego subiektywności – czynili zarzut tym rozwiązaniom niektórzy spośród egzystencjalistycznie zorientowanych filozofów. Tym zarzutem wychodził naprzeciw K. Wojtyła.

Jaka jest odpowiedź Bubera? Wypada najpierw zauważyć, iż ma on na uwadze człowieka wyposażonego w subiektywność niepowtarzalną, nie znaczy to jednak, że funkcjonalnie nieporównywalną⁶². Oczywiście, porównywalność dotyczy zasadniczych tylko momentów (warunków brzegowych) spotkania i uczestniczącego w nim człowieka, nigdy nie może zostać zoperacjonalizowana w postaci przepisu na skuteczne spotkanie. Dotykamy tu bowiem granic i poruszamy się na grani⁶³. Buber w dalszym ciągu: „[Ta obecność i siła obejmują trzy rzeczy (...)] Po pierwsze całą pełnię rzeczywistej wzajemności, bycia przyjętym i bycia złączonym. [Komentując, zaraz dodaje – dop. S.S.: Nie sposób przy tym sprecyzować, jak wygląda to, z czym jest się złączonym⁶⁴; poza tym bycie złączonym nie ułatwia bynajmniej życia – czyni je trudniejszym, ale też bogatszym w sens]. [Po drugie – dop. S.S.] I to jest drugie: niewymowne potwierdzenie sensu [Komentarz Bubera – dop. S.S.: Jest on poręczony. Nic, nic nie może być już pozbawione sensu. Nie ma już pytania o sens życia. Gdyby nawet było, to nie po to, by na nie odpowiadać. Nie potrafisz wskazać sensu ani go określić, nie masz dla niego żadnej formuły ani obrazu, a jednak jest on pewniejszy dla ciebie niż odczucia twych zmysłów. Ale jakie ma plany wobec nas, czego od nas pragnie ów objawiony i ukryty sens? Nie chce, byśmy go interpretowali – tego nie jesteśmy w stanie – chce tylko, byśmy go czynili.] [Po trzecie – dop. S.S.] To jest trzecie: nie jest to sens jakiegoś »innego życia«, lecz tego naszego życia, nie sens 'tamtego świata', lecz tego naszego świata, i chce, abyśmy okazywali go w tym życiu, na tym świecie. [...] Otrzymany sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty i w niepowtarzalności swego życia⁶⁵.

⁶² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 32 (1980, nr 313 (7), 875–889.

⁶³ Zob. *Problem człowieka*, 130.

⁶⁴ Buber nie podejmuje wysiłku opisu tego, co się „widzi”, raczej konsekwentnie odmawia znaczenia wysiłkom zmierzającym do ujęcia wyglądu. Takie ujęcie byłoby rezultatem doświadczenia w sensie doświadczenia pokantowskiego, w którym podmiot twórczo konstruuje sobie przedmiot.

⁶⁵ *Ja i Ty*, 108–109 [*Werke*, I. Bd., 152–153].

2.2.3. Konkluzja: Jest, dlatego działa, a my możemy doświadczać skutków tego działania

Intuicje Bubera są frapujące i zapładniające do poszukiwania dróg precyzacji, lub też poszukiwania konkretnych przykładów potwierdzających to, co wypowiedział on poniekąd jako rezultat nie tylko samych teoretycznych rozważań, ile jako owoc tego, co było w pierwszym rzędzie jego własnym udziałem, by nie bać się nazwać tego po prostu – jego własnym, bynajmniej nie epizodycznym, doświadczeniem duchowym⁶⁶, doświadczeniem, któremu usiłował następnie nadać także słowny wyraz.

A wracając do analizowanego tekstu, nie możemy nie zauważyć tego, że Buber wypowiada bardzo interesujące stanowisko w kwestii sensu: sens jest nie tyle z góry, raz na zawsze określony, jest nie tyle nadawany doraźnie (kreowany) przez człowieka, ile wydarza się. Wydarzając się, potwierdza nie tyle swój ewentystyczny charakter, ile to, że jest to sens potwierdzany, poręczany przez Kogoś Innego. Jest to sens potwierdzany temu, dla tego, kto, przyjmując zagadnienie Tajemnicy, wchodzi w relację dialogiczną z Nią.

Człowiek może wejść w bezpośrednią relację z Tajemnicą, musi wejść w tę relację, ponieważ relacja ta konstytuuje jego osobowe Ja i pozwala człowiekowi wypełnić jego unikalne zadanie, ponieważ – człowiek w swej istocie jest współ-bytującym z Tajemnicą. Skrótowo można powiedzieć, iż jest relacją z Tajemnicą. Buber analizowany fragment kończy stwierdzeniem: „To, wobec czego żyjemy, w czym żyjemy, z czego i ku czemu żyjemy – Tajemnica – pozostała, czym była. Stała się dla nas obecna i swą obecnością oznajmiła się nam jako zbawienie (*das Heil*); ‘poznaliśmy’ ją, ale nie posiadamy wiedzy na jej temat, która zmniejszyłaby jej tajemniczość (*die uns seine Geheimnishaftigkeit minderte – milderte*). Zbliżyliśmy się do Boga, ale nie zbliżyliśmy się do odgadnięcia, odsłonięcia bytu. Odczuliśmy zbawienie (*Erlösung haben wir verspürt*), ale nie »wyzwolenie« (*aber keine Lösung*)⁶⁷. Z tym, co otrzymaliśmy, nie możemy pójść do innych i powiedzieć: Oto co trzeba wiedzieć, oto, co trzeba czynić. Możemy tylko pójść i okazać. I nawet nie ‘powinniśmy’, a tylko możemy – musimy. Jest to wieczne, obecne w tu i teraz objawienie”⁶⁸.

⁶⁶ Gdybym miał szukać pewnego przykładu doświadczenia potwierdzającego Buberowską relację, to wskazał bym na doświadczenia W.J. Ciszka SJ (1904–1984) wieloletniego więźnia Lubianki i łagrów sowieckich. Jego wypowiedzi zredagował D.L. Faherty SJ w dwóch tomach, z których pierwszy to rodzaj pamiętnika faktograficznego, a drugi – pamiętnika duchowego. Zob. W.J. Ciszek, D.L. Faherty, *Z Bogiem w Rosji 1939–1963*, Londyn: *Veritas* 1988 [Wyd. krajowe: tłum. M. Wierzbicka, Warszawa: Oficyna „Przeglądu Powszechnego” 1990; wydanie drugie: Kraków: WAM 2001]; W.J. Ciszek, D.L. Faherty, *On mnie prowadzi*, tłum. M. Wierzbicka, Warszawa: Oficyna „Przeglądu Powszechnego” 1990; wydanie drugie: Kraków: WAM 2001.

⁶⁷ Można by zaryzykować tutaj wykładnię następującą: odczuliśmy (na chwilę) ulgę zadowalającego rozwiązania, ale nie pełni nasycenia.

⁶⁸ *Ja i Ty*, 109–110 [*Werke*, I. Bd., 153–154].

Buber pozwala w pewien sposób inaczej „zdefiniować” tajemnicę. Zwykle mówiąc o tajemnicy, mamy na uwadze coś niezrozumiałego, coś nieznanego, czy wręcz niepoznawalnego, co stawia opór. Tymczasem tajemnica, Tajemnica (pisana dużą literą) jest „czymś”, co daje się poznawać w sposób nieskończony, jest „czymś” poznawalnym w sposób nieskończony, więcej – bo ciągle eksponujemy sferę poznawczą, jest „czymś”, co nieskończenie nas pociąga ku sobie i zaspokaja najgłębsze pragnienia człowieka, nic nie tracąc ze swej tajemniczości.

Czy człowiek wychodzący ze spotkania, który „ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić”, zmienia się w swoim człowieczeństwie? Czy można tu mówić o jakimś ‘nowym (przemienionym) człowieczeństwie i czy należy tu mówić od razu o nowym człowieczeństwie w kategoriach moralnych? Na pierwsze z pytań wypada udzielić odpowiedzi potwierdzającej, na drugie – niekoniecznie. Owo „nowe człowieczeństwo” to nade wszystko „osobowe nowe Ja”, potwierdzone jako Ja co do swojego znaczenia (sensu) tu i teraz, a więc w nowych okolicznościach miejsca i czasu. Można tu mówić o „renesansie” w sensie takim, jaki Buber odnalazł w rozprawie Konrada Burdacha (*Über den Ursprung des Humanismus*, in: *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918)⁶⁹ i który dopowiada. Chodziło tu o przytoczoną przez Burdacha sentencję z *Uczty* Dantego: „Najwyższym pragnieniem każdej rzeczy, zaszczipionym jej od samego początku przez naturę, jest powrót do swego prazródła, a mianowicie nie w spekulatywnym myśleniu, lecz w konkretnym przeobrażeniu całego życia wewnętrznego”⁷⁰. Buber powiada: „naszego humanizmu trzeba szukać w Biblii”⁷¹ i zaraz dodaje: „Humanizmowi biblijnemu chodzi o »konkretne przeobrażenie« całego życia – a nie jedynie wewnętrznego życia”⁷². Sam Buber powiada wyraźnie, iż „otrzymany sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty (*mit der Einzigkeit seines Wesens*) i w niepowtarzalności swego życia (*in der Einzigkeit seines Lebens*)”⁷³. A to dokonuje się w obliczu obecnej Tajemnicy.

⁶⁹ Zob. M. Buber, *Humanizm biblijny*, tłum. J. Zychowicz, „Znak” 32 (1980), nr 313 (7), 842.

⁷⁰ Zob. tamże, 842.

⁷¹ Tamże. Po tym stwierdzeniu Buber bliżej charakteryzuje ów humanizm: „Człowiekiem hebrajskim może być tylko ten, kto jest otwarty na głos, jaki przemawia do niego z Biblii hebrajskiej, i zdaje mu sprawę ze swego życia”. Możemy powtórzyć to, że Buber w Biblii odnajduje zapis pewnego doświadczenia, które usiłuje przybliżyć oryginalnie metodą opisu fenomenologicznego.

⁷² Tamże, 843. Buber stwierdza, iż „odrodzenie pierwotnych sił normatywnych” jest warunkiem odrodzenia społeczności w pierwotnym sensie.

⁷³ *Ja i Ty*, 109 [*Werke*, I. Bd., 153].

ZAKOŃCZENIE: KILKA DYSKUSYJNYCH UWAG

W referacie zarysowałem koncepcję doświadczenia religijnego naszkicowaną przez Martina Bubera w jego dziele *Ja i Ty*. Wydaje się, że poczynione uwagi upoważniają nas do wyciągnięcia wniosku, iż można w tym wypadku mówić bardziej o podmiotowym aniżeli przedmiotowym doświadczeniu. Buber poniekąd programowo sprzeciwiłby się debacie przyjmującej w punkcie wyjścia przekonanie o kształcie przedmiotowego stwierdzenia, że bezpośrednim obiektem doświadczenia religijnego jest, a nawet że może być Bóg. Ktoś, kto w taki sposób usiłowałby podejść do *quaestio Dei*, według autora *Zaćmienia Boga*⁷⁴, zdradzałby od razu, że: 1) nie wie, o czym mówi⁷⁵ oraz 2) jedynym horyzontem doświadczeń swego życia uczynił codzienność, wręcz doraźność.

Sprzeciwiłby się także tym wszystkim ujęciom, które eksponowałyby i eksplorowałyby intencjonalny jego charakter i wiązały ze świadomościowo-refleksyjnym odniesieniem podmiotu do przedmiotu. Nawet gdy Buber powiada (jest to niejasny tekst): „Na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, ogarniająca forma, model duszy; apriori relacji; *wrodzone Ty*”⁷⁶, nie wydaje się, aby akceptował pierwotnie intencjonalny charakter odniesienia do Boga. Intencjonalny charakter odniesienia człowieka do Boga jest wtórny do wydarzenia spotkania, które buduje to odniesienie. Przyjmuje jednak Buber pewne ontyczne, wpisane w byt, dlatego *wrodzone* i poprzedzające doświadczenie spotkania – dlatego *priori*, odniesienie (relację), która charakteryzuje byt każdy, a człowieka w szczególności.

Ponieważ kwestią podstawową nie jest dyskurs teoretyczny, a w nim teoretyczna kwestia istnienia Boga, i ewentualnie sprawa konkluzywności tej argumentacji, ale umiejętność czynienia doświadczenia, którego istotą jest uczestnictwo w całej rzeczywistości „bez jej redukowania czy pomniejszania”⁷⁷, umiejętnością zasadniczą jest „podążanie drogą stworzenia, które przyjmuje dzieło stworzenia”⁷⁸. Oczywiście, aby to doświadczenie czynić, należy je jakoś próbować opisać. Celem opisu jest – zgodnie z intencją i praktyką Bubera, raczej wskazanie na nie, aniżeli jego teoria.

⁷⁴ Do tej choćby pozycji należałoby się tu odnieść.

⁷⁵ Buber nie mówi tego nigdzie wprost, ale można przypuścić, że zgodziłby się na stwierdzenie, że „Bóg” nie jest wytworem ludzkiego myślenia, a tym bardziej – filozofii. A zatem warunkiem wstępnym odpowiedzialnego mówienia-dialogu na temat Boga byłaby swoista, według Bubera, identyfikacja się z jakąś tradycją, nawet gdyby to miało oznaczać negatywne (pełne kontestacji) identyfikowanie się z tą tradycją. Wtedy bowiem byłoby wiadome przynajmniej, przeciw czemu tak naprawdę protestuje.

⁷⁶ *Ja i Ty*, 56 [*Werke*, I. Bd., 96]; Buber kursywą wyróżnia „wrodzone Ty, nie „priori” jak czyni to J. Doktor].

⁷⁷ Por. *Zaćmienie Boga*, 5.

⁷⁸ Por. tamże, 8.

Nie jest to zatem doświadczenie podmiotowe w sensie ponowożytnym, gdzie treść jest korelatem intencjonalnej świadomości. Tutaj podmiot właściwie receptywnie, dzięki świadomości nieaktowej, rejestruje efekt spotkania – „niewymowne potwierdzenie sensu”.

P. Moskal, dokonując przedmiotowej charakterystyki doświadczenia religijnego w kontekście dociekań nad możliwością bezpośredniego, uzasadnia tezę: „Bóg istnieje”⁷⁹ przez odwołanie się do (na drodze) doświadczenia religijnego, ze względu na wskazywane przez badaczy obiekty-przedmioty doświadczenia religijnego, wyróżnił sześć typów doświadczeń religijnych⁸⁰:

1. Doświadczenia podmiotowych stanów świadomości, przekonania i pewności co do istnienia, obecności i działania Boga, czy też co do zjednoczenia z Nim. W doświadczeniach tych Bóg jest tylko treścią świadomości, treścią poznawczą.

2. Doświadczenia pewnych stanów i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako przejawy czy owoce Bożego działania.

3. Doświadczenia pewnych zmysłowych, wyobrażeniowych lub intelektualnych form poznawczych, interpretowanych jako objawienie Boże.

4. Doświadczenia znaków nieprzeźroczystych typu święte księgi czy znaki liturgiczne, interpretowanych jako miejsca czy sposoby obecności Boga.

5. Doświadczenia codziennych lub nadzwyczajnych faktów antropologicznych i kosmologicznych, interpretowanych jako dzieła Boże.

6. Doświadczenia aktów intelektualno-wolitywnych, których intencjonalnym korelatem jest Bóg.

Buberowskie ujęcie dałoby się zakwalifikować, z pewnym przymrużeniem oka, do pierwszych dwóch typów, wyróżnionych przez Moskała, ze szczególnym wyróżnieniem jednak typu drugiego, z podkreśleniem równoczesnym osobliwej bierności podmiotu. Na rzecz oryginalności ujęcia Bubera wskazywałoby jednak coś, co można by nazwać doświadczeniem przekroczonej odpowiedniości⁸¹. „Niewymowne potwierdzenie sensu” jest bowiem czymś z gruntu wyzwalającym podmiot z jego własnych interpretacji.

⁷⁹ Autor wykazał, iż takie uzasadnienie nie wchodzi w grę. Zob. P. Moskal, *Spór o racje religii*, 165–167

⁸⁰ Tamże, 166–167. Wszystkie typy doświadczeń noszą podmiotowy rys w stopniu większym, aniżeli doświadczenie, o którym mówi Buber. W tym zakresie ustalenia Moskala pozwalają dopracować treściowo hasło autorstwa J.A. Kłoczowskiego, które wydaje się zawieszona, niedopowiedziane. Zob. J.A. Kłoczowski, Hasło: *Doświadczenie religijne*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, T. 3, Warszawa: PWN 2001, 265–269, zwł. 265.

⁸¹ Bliżej tę sprawę przedstawiłem w moim tekście: *Dobro i zło w faktycznym kontekście życia ludzkiej osoby – stanowisko Martina Bubera, Tajemnice rozwoju. Materiały z Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Edukacyjnej nt. „Tajemnice rozwoju” (Łódź, 12–14 maja 2008 r.)*, pod red. A. Tomeckiej-Mirek, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, (w druku).

Buberowskie stanowisko niesie także pewne przesłanki dla krytyki doświadczenia transcendentnego jako ewentualnej podstawy interpretacji doświadczenia religijnego⁸².

Buber swoją propozycją rozumienia doświadczenia religijnego jako doświadczenia spotkania, którego sens ma wymiar antropologiczny, wychodzi na przeciw chrześcijaństwu. Chrześcijaństwo rodzi się bowiem ze spotkania i konfrontacji z obiektywną rzeczywistością – Osobą Chrystusa⁸³. W wymowny sposób wyartykułował to Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (p. 1).

Zwrócenie uwagi przez Ch. Schönborna na istotną rolę doświadczenia (jako rolę filara) w chrystologii, o czym wspomniałem na początku swojego przedłożenia, otwiera debatę co do bliższej charakterystyki tego doświadczenia i właściwego kontekstu jego przeżywania. Są to jednak kwestie inne i na osobne rozważania.

IN THE TREND OF EXPERIENCING RELATION TO GOD
A SUBJECTIVE APPROACH
TO RELIGIOUS EXPERIENCE (ENCOUNTERING GOD)
IN THE PROPOSAL OF MARTIN BUBER

Summary

The author of this article tries to make aware his potential reader's, that in the womb of Christian Catholicism (Ch. Schönborn states this in the confines of Christology) matures in a evident means the need to reflect on the issue of religious experience.

The amount and quality of publications, also those in the polish language, can convince one that the phase of mistrust in the Catholic Church as an institution in regards to religious experience, having it's historical justification, has been over come.

Contemporarily we are even witnesses lurking for the right understanding of this experience.

In the opinion of the author of this article, Martin Buber offers a good understanding of the religious experience. This understanding comes from Buber's statement that "here occurs something with the person". Buber's suggestion was taken up and in some sense augmented in the anthropological work of Karol Wojtyła (*The Acting Person*).

This allows to show the subjective nature of religious experience, fundamentally dissimilar to that of what usually comes to voice in postmodern philosophy. Buber's proposal permits us to speak of the presentative nature of this experience. This would be evidence of the set back of representationalism to the approach of presentationalism.

Słowa kluczowe: Martin Buber, teodycea, podmiotowa relacja z Bogiem

⁸² Por. Z. Sareło SAC, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologiczno-moralne w świetle transcendentnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa: Pallottinum 1992, 127–160.

⁸³ Por R. Guardini, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 2000, 11–15.