

J a r o m i r B r e j d a k

Buberowski projekt religii jako obecności

Słowa kluczowe: *obecność, doświadczenie religijne, chasydyzm, dialog międzyreligijny, personalizacja obecności, esse, religia*

Wstęp

Tekst niniejszy poświęcony jest pojęciu obecności (*Gegenwart*), które w zamierzeniu Bubera miało stanowić pewien fundament uniwersalnego doświadczenia religijnego. *Religia jako obecność* to przede wszystkim tytuł wykładu wygłoszonego na zaproszenie Franza Rosenzweiga w 1922 r. we Freies Jüdisches Lehrhaus we Frankfurcie, który stał się prototypem wydanej w tym samym roku pracy *Ja i Ty*. Pomiędzy pierwszym planem napisania *Prolegomenów do filozofii religii* (*Das Gegenüber und das Dazwischen*) z 1918 r. a opublikowaniem *Ja i Ty* w grudniu 1922 minęły cztery lata intensywnego rozwoju myśli Bubera. Przypomnijmy, że ukazały się przez ten czas: Hermanna Cohena *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Ferdinanda Ebnera *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1920–1921), Franza Rosenzweiga *Der Stern der Erlösung* (1921), te dwie ostatnie pozycje intensywnie przez Bubera przyswajane. Kolejne etapy rozwoju myśli Bubera, począwszy od *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (1913) poprzez wykład *Religia jako obecność* (15.01–12.03.1922) aż po *Ja i Ty*, najlepiej to dokumentują. Zmiany nie ominęły samego pojęcia obecności, tak że rodzi się pytanie, czy kategoria obecności ustąpiła całkowicie miejsca relacji Ja-Ty? Czy relacja ta całkowicie wchłonęła fenomen obecności, a „nastawienie uobecniające” (*vergegenwärtigende Grundhaltung*) przeszło w relację Ja-Ty? Jakie były przyczyny tej zmiany? Pytania

te wyznaczają horyzont poniższego artykułu, obejmującego analizy Buberowskie poczynając od *Daniela* (1913) poprzez *Religię jako obecność* (1922) aż po *Ja i Ty* (1922). Artykuł ten w części głównej jest próbą odpowiedzi na pytanie o charakter doświadczenia obecności: czy jest ono faktycznie, i w jakim sensie, doświadczeniem religijnym? A jeśli tak, to czy mogłoby ono stanowić pewien ponadkonfesyjny punkt odniesienia, ustanawiając płaszczyznę dla międzyreligijnego dialogu?¹

1. Absolutność religii oraz próby jej zawłaszczenia (funkcjonalizacji)

Buber rozpoczyna swój wykład mający stanowić *Prolegomena do filozofii religii*² wykazaniem absolutności religii oraz przedstawieniem prób funkcjonalizacji religii na potrzeby innych dziedzin. Religia – tak mogłaby brzmieć pierwsza teza Buberowskich *Prolegomenów* – nie jest jedną z wielu dziedzin, ale ich fundamentem. Religia na przestrzeni czasu ulega ciągłym próbom jej zawłaszczania i funkcjonalizacji na potrzeby etyki, psychologii, polityki, socjologii, kultury, sztuki czy życia. Religia w tej wstępnej charakterystyce rozumiana jest jako nieuwarunkowana rzeczywistość, która przekracza horyzont wspomnienia – czasu przeszłego, czy nadziei – czasu przyszłego. Takie doświadczenie rzeczywistości nieuwarunkowanej dostępne jest każdemu, niejako uniwersalnie³. Samo sformułowanie „religia jako obecność” wymaga dodatkowego wyjaśnienia pojęcia „obecność”. Negatywna charakterystyka obecności uświadamia nam najpierw, czym obecność nie jest. Nie jest ona jakimś refleksem duszy czy wręcz treścią duszy, nie jest zatem immanentną sferą świadomości, lecz obecnością w znaczeniu podstawy, w której dusza ma swoje korzenie, stwierdza Buber. Jesteśmy poprzez duszę zakorzenieni w absolutnej obecności. Pozytywna charakterystyka z kolei wydobywa na światło dzienne następujące cechy obecności.

1) *Obecność źródłem podmiotowości*. Obecność upodmiotowia człowieka: „Absolutna obecność, która nie staje się przeszłością, musiałaby być czymś,

¹ Koncepcję takiego dialogu przedstawił np. Ram A. Mall w: *Scheler's Religionsphilosophie. Eine interkulturell-interreligiöse Perspektive*, w: Ch. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hrsg.), *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Würzburg 2006, s. 176–184.

² Zob. R. Horwitz, *Buber's Way to „I and Thou”. A Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart”*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1978, s. 17–25.

³ Por. A. Badiou, *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, przedmowa K. Dunin, Kraków 2007; a także J. Brejda, *Cierń w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010, s. 188–214.

co nie jest upodmiotowione w człowieku, w jego duszy, lecz czymś, w czym człowiek jest upodmiotowiony, w czym człowiek żyje, co jednocześnie tylko w jego wnętrzu (*Innerlichkeit*) i z całym jej wysiłkiem może się [urzeczywistnić – J.B.] i wypełnić”⁴.

2) *Bezgraniczność obecności*. Obecność jest rzeczywistością bezgraniczną, w przeciwieństwie do rzeczywistości, która dopiero za sprawą granicy staje się rzeczywista (*de-finierte*). Nie jest ona transcendentna i pozaświatowa, lecz „ziemska” (Nietzsche) i konkretna. Buber znajduje się pod dużym wpływem myśli Nietzschego, ale także chasydyzmu, któremu poświęcił, równoległe do głoszonych przez siebie wykładów, oddzielne seminarium. Obecność nosi tu wciąż wyraźne ślady pierwszego panteistyczno-mistycznego okresu rozwoju myśli Bubera, a jej spersonalizowanie ma dopiero nastąpić. Konkretność obecności wydaje się być zagwarantowana konkretnym spotkaniem: z naturą, sztuką czy drugim człowiekiem. W wykładzie pojawia się również decyzja, jako czwarty element, który także zostaje przedstawiony jako forma uobecniania się obecności. Forma ta nie występuje w późniejszych analizach *Ja i Ty*. Wydaje się, że indywidualistyczny i aktywistyczny charakter decyzji nie przystawał do pasywno-aktywnego charakteru obecności jako wydarzenia.

3) *Uniwersalność obecności*. Obecność jest dostępna każdemu, każdej istocie duchowej, dana jest ona niejako gratis. Zakorzenie ducha w obecności powoduje, że ujawnia się ona każdemu człowiekowi za sprawą jego duchowej natury. To powszechne udostępnianie się obecności za sprawą ducha ludzkiego sprawia, że Buber ujrzy tu fenomen, który określił w dość osobliwy sposób jako „niewidzialną ludzkość”. Fenomen ten wydaje się być bliski pojęciu Królestwa Bożego, rozumianego jako sieć relacji łączących ludzi z wiecznym Ty, centrum, wokół którego tworzy się wspólnota.

W wykładzie *Religia jako obecność* Buber usiłuje zdemaskować wszystkie formy instrumentalizacji religii dla potrzeb człowieka, jej degradacji do użytecznych form życia. Pierwszą formą takiej degradacji jest absolutyzowanie życia, wobec którego duch jest zaledwie pewną formą jego rozwoju. Ewolucjonizm życia, twierdząc, że duch jest pewnym etapem w ewolucji życia, pozbawia go tym samym jego absolutności. Wskazany zostaje tutaj Georg Simmel i jego tekst *Religia*⁵, opublikowany zresztą przez samego Bubera w 1912 r. w „Die Gesellschaft”. Konceptje te są samobójstwem ducha – pointuje Buber. Drugą formą pragmatyczno-politycznego zawłaszczenia religii jest *nacjonalizm*, eksplikowany na przykładzie feuerbachow-

⁴ R. Horwitz, *Buber's Way...*, dz. cyt., s. 48.

⁵ G. Simmel, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 1906, 1912.

skiej koncepcji chrześcijaństwa jako projekcji wzniosłych cech pewnej grupy społecznej, identyfikującej się z tym, co boskie. Trzecią formą degradacji jest *kulturalizm*, redukujący religię do jednej z form kultury, ze wskazaniem na Oswalda Spenglera *Der Untergang des Abendlandes*⁶.

Także tutaj religii, zgodnie z jej naturą, jej najbardziej wewnętrzną naturą, nie da się wtłoczyć w żadną ze sfer (*nicht einfügbar*), tak iż możemy powiedzieć: religia nie otrzymuje swego prawa od życia, tylko musi je życiu dyktować, tak jak nie otrzymuje swego prawa od społeczeństwa, lecz społeczeństwu je wytycza. (...) Religia przekazuje kulturze jej kulturo-krytyczne, kulturo-znoszące i kulturo-odnawiające słowo. Nie jest tak, że kultury wzajemnie się wypierają (*ablösen*), lecz jest tak, że kultury są budzone do życia przez siłę religijną⁷.

Widzimy więc fundamentalną wręcz rolę religii, rozumianej jako źródło wszelkiej twórczości człowieka. Pobrzmiewa tu też krytyka teorii stadiów A. Comte'a, gdzie religia ustępuje miejsca metafizyce, aby ta z kolei została wyparta i zastąpiona nauką.

Czwartą formą redukcji, na którą Buber zwraca naszą uwagę w swym drugim wykładzie, z 22 stycznia 1922 r., jest *sztuka*. Sztuka i religia wydają się mieć wspólny mianownik, którym jest tworzenie oraz pewien charakter posłania wspólny obu tym „obszarom”⁸, ale na tym ich podobieństwa się kończą. Tworzenie religijne jest aktem absolutnie wolnym, podczas gdy sztuka tworzy według prawa. Ale jeszcze bardziej fundamentalną różnicą jest sam odmienny charakter przesłania. Religia na tym etapie analizy bliska jest doświadczeniu ontologicznemu, gdzie obecność i to, co będące, wydają się znaczeniowo ze sobą utożsamiać. Tutaj jeszcze występuje „to, co będące”, a nie „Ten będący” czy „Ten, który jest”. To już wkrótce ma się zmienić, głównie za sprawą Franza Rosenzweiga, i wówczas obecność, to, co będące, przemówi jako Ten, który jest, jednak w styczniu 1922 r. mowa jest o „tym, co będące”. Obserwujemy, że Buber z pewnym trudem uwalnia się z pierwszej, panteistyczno-mistycznej fazy myśli, przechodząc, głównie za sprawą *Gwiazdy zbawienia*, w fazę dialogiczną czy prezentystyczno-dialogiczną, gdzie nieograniczonego Boga mistyków zastępuje wyraźnie konkretny głos dochodzący z płonącego krzewu: *Ehyeh asher ehyeh*. Przesłanie religii jest przesłaniem Będącego, Tego, który jest. Ta personalizacja obecności jest,

⁶ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Wien 1918.

⁷ Tamże, s. 57

⁸ Wobec omawianej wcześniej bezgraniczności rzeczywistości religijnej oraz obecności, „obszar” jest tu pewną metaforą.

w moim odczuciu, główną zmianą, jaka zachodzi w koncepcji *Religii jako obecności* w stosunku do *Ja i Ty*.

W tym miejscu pojawia się krytyka koncepcji stojącego się Boga, rozwijanej współcześnie przez Nietzschego i późnego Schelera⁹. Także i tu widoczny jest wpływ Rosenzweiga, krytycznie odnoszącego się do Buberowskiej koncepcji urzeczywistniania Boga. Odstąpienie od tego motywu, wyjaśnione przez Bubera we wstępie do *Reden über das Judentum* (1923), zostało z dużym zadowoleniem odebrane przez autora *Gwiazdy zbawienia*, na co zwraca uwagę Rivka Horvitz¹⁰.

Piątą redukcję absolutnej obecności stanowi *etyka*, także etyka w ujęciu Kanta, gdzie wolność, nieśmiertelność oraz sam Bóg mogą być pojęte z perspektywy prawa moralnego. Wszelki brak bezpośredniości, wszelkie zapośredniczanie religii oznacza jej podporządkowywanie: „(...) wszelka niebezpośredniość znosi to, co religijne. Religia jest bezpośredniością albo jest niczym. Wykrystalizowuje się ona wokół bezpośredniej relacji albo jest fikcją”¹¹ – stwierdza Buber. Bóg nie stworzył religii czy prawa moralnego, ale świat, na co zwrócił uwagę Franz Rosenzweig w *Nowym myśleniu*¹². Dlatego „dla człowieka religijnego z konieczności życie ma sens – sens niewypowiadalny, który nie znajduje odzwierciedlenia w wypowiadalnym sensie powinności (*Sollen*), przykazania (*Gebot*) czy prawa (*Gesetz*), ani też moralności (*Sittlichkeit*) – ten sens”¹³. Ta apoteoza bezpośredniości i boskiego stworzenia wydaje się pozostawać w pewnym dysonansie wobec obrony prawa (Tory), którą znajdujemy u Bubera w *Dwóch typach wiary*¹⁴, przeciwstawiając się tam właśnie bezpośredniości doświadczenia Boga ukazanego przez apostoła Pawła.

Bóg nie jest, jak chcieliby moralści, postrachem ani sankcją moralności, lecz absolutnie wolnym duchem, absolutnie wolnym wyborem, którego wolność, przekraczając wszelkie normy i ustalone standardy, graniczy z nicością. „Czyń tak, jakby Boga nie było”¹⁵ – brzmi Buberowska maksyma działania według boskiej wolności.

⁹ Na mielizny tak zwanego monarchianizmu wskazał J. Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 156–158. Historyczny proces objawiania się Boga utożsamia się tam z samoistnym Bogiem (Hegel, Schelling), a rozwój historii z rozwojem samego Boga.

¹⁰ Zob. R. Horvitz, *Buber's Way...*, dz. cyt.

¹¹ Tamże, s. 62.

¹² F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (1925), s. 389, cyt. za: R. Horvitz, *Buber's Way...*, dz. cyt., s. 62.

¹³ Tamże, s. 62–63.

¹⁴ M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994; zob. także R. Brejda, *Cierń w ciele*, dz. cyt., s. 166–179.

¹⁵ R. Horvitz, *Buber's Way...*, dz. cyt., s. 63.

Właśnie przez wolność, która nie jest elementem absolutnej zależności (...), lecz opiera się o nicłość, właśnie za sprawą takiej wolności człowiek podejmujący decyzję ociera się o wolność boską¹⁶.

Buber wydaje się tu polemizować z „uczuciem absolutnej zależności” Schleiermachera, przy pomocy której Schleiermacher ukazuje ontologiczne podwaliny religijnej struktury egzystencji. Zbliża się on, w duchu Nietzschego, do nihilizmu, jako pewnego warunku autentycznej samodzielnej egzystencji religijnej. „Zaprawdę, chciałoby się tak to ująć: w czasie, gdy działający człowiek nie troszczy się o Boga, dotyka boskości”¹⁷. O ile etycznym aktem jest akt wyboru w obrębie ustalonych współrzędnych dobra i zła, o tyle aktem religijnym jest akt absolutnego, tj. nieodniesionego do żadnych zasad, twórczenia. Człowiek etyczny odrzuca zło, podczas gdy człowiek religijny chce jego zbawienia, wyzwolenia. Mamy z jednej strony do czynienia z restrykcją i sankcjami, z drugiej zaś z całkowitą apoteozą i akceptacją również zła. Tę fundamentalną myśl o wybawieniu zła odnajduje Buber w Nietzscheańskim *Tako rzecze Zaratustra*¹⁸.

W wykładzie trzecim (5 lutego 1922) omawia Buber w odniesieniu do Friedricha Schleiermachera zagrożenia religii w formie redukcji psychologicznej. Zarówno religia, jak i psychologia posługują się wprawdzie pojęciem duszy, jednak psychologia immanentyzuje duszę, sprowadzając ją do relacji świadomości względem świata. Wprawdzie Schleiermacher, pisząc o „uczuciu zależności”, ma na myśli raczej uczucie metafizyczne, transcendujące wszelką psychologiczność, jednak religia, stwierdza polemicznie Buber w zgodzie z uwagami poczynionymi na temat wolności, jest raczej uczuciem niezależności, niezależności ocierającej się o nicłość. Do tej samej grupy zagrożeń zalicza Buber także fenomenologię religii Maxa Schelera. Wprawdzie docenia on samo pojęcie intencjonalności, prezentujące świat niebędący jej wytworem, jednak krytykuje ujęcie słusznego skądinąd założenia o uniwersalności aktu religijnego. Bo skoro *intentum* aktu religijnego może być, zdaniem Schelera, w jednym przypadku Bóg, a w drugim zaś bożek w postaci skończonego dobra, to źle to świadczyć musi o samym akcie religijnym. Ta dwoistość korelacji aktu religijnego nasuwa myśl, że nie jest to naprawdę akt religijny, lecz akt psychologiczny, któremu brakuje prawdziwej więzi bytowej, jaką w sposób konieczny musi posiadać relacja Ja-Ty.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże. Odkrywcą tego typu postawy był wspomniany apostoł Paweł, wywodzący autonomizacji ludzkiej egzystencji z „prawa zapisanego w sercu” każdego człowieka (Rz 2, 14).

¹⁸ Zob. J. Brejdek, *Ewangelia Zaratustry*, Warszawa 2014.

Omówienie różnych form zawłaszczania religii przez etykę, socjologię, kulturę, naukę czy psychologię, czyli, jak ujmuje to Buber, funkcjonalizacji religii, kończy niezwykle ważne stwierdzenie dotyczące uniwersalności tego, co absolutne w różnych religiach. To, co religijne w różnych religiach, nie jest tylko pustym słowem, abstrakcją wyzbytą z wszelkiej konkretnej treści, lecz „wielką, żywą, widoczną, przeżywaną obecnością”¹⁹.

To oznacza: to, co religijne (*das Religiöse*), ma z konieczności charakter witalności, z konieczności charakter rzeczywistości i niezbywalności (*Unaufgebbarkeit*). Wszystko to razem wzięte oznacza (...) absolutną obecność²⁰.

Buber wyraźnie dostrzega wspólny fundament religii, którym jest w jego przekonaniu żywa obecność²¹.

2. Prafenomen obecności

Doświadczenie obecności starałem się zrekonstruować w innym miejscu²², tutaj podkreślę niektóre jego elementy: Ma ona, zarówno w wykładzie *Religia jako obecność* oraz w *Ja i Ty*, charakter objawienia, czyli udzielenia się człowiekowi bez jego sprawstwa. Objawienie się obecności jest doświadczeniem ontologicznym, co oznacza dla Bubera również normatywnym. Jest ono, jak pisze, powołaniem (*Berufung*) i misją (*Sendung*).

Człowiek otrzymuje, lecz otrzymuje nie „treść”, lecz obecność, obecność jako siłę. Ta obecność i siła obejmują trzy rzeczy (...). Po pierwsze, całą pełnię rzeczywistej wzajemności, bycia przyjętym i bycia złączonym. Nie sposób przy tym sprecyzować, jak wygląda to, z czym jest się złączonym; poza tym bycie złączonym nie ułatwia bynajmniej życia – czyni je trudniejszym, ale też bogatszym w sens. I to jest drugie: niewymowne potwierdzenie 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 twoich zmysłów. Ale jakie ma plany wobec nas, czego od nas pragnie ów objawiony i ukryty

¹⁹ R. Horwitz, *Buber's Way...*, dz. cyt., s. 81.

²⁰ Tamże.

²¹ Pojęcie obecności jest często u Bubera równoznaczne z pojęciem rzeczywistości. *Religia jako rzeczywistość* – tak brzmiał tytuł jednego z wykładów Buberowskich. Zob. M. Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1978, s. 62.

²² J. Brejda, *Doświadczenie obecności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2007, T. XXXV, z. 1, s. 5–22; por. także: J. Brejda, *Problematyczna fenomenalność obecności: Heidegger versus Levinas*, w: *Fenomenologia*, red. A. Przyłębski, Poznań 2007; J. Brejda, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Kraków 2007.

sens? Nie chce, byśmy go interpretowali – tego nie jesteśmy w stanie – chce tylko, byśmy go czynili. 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 świecie²³.

Doświadczenie obecności daje, po pierwsze, poczucie bycia złączonym w pewną całość, jest zatem przewyciężeniem subiektywizmu i indywidualizmu, z którym obok Husserla z jego pierwszej fazy twórczości zmagali się także Scheler czy Heidegger. Po drugie, jest ono doświadczeniem sensu, czyli spojrzeniem na świat z zupełnie innej, bogatszej perspektywy, napelniającej świat znaczeniem. Rzeczywistość ukazuje się tu jako „przymierze tego, co absolutne, i tego, co konkretne” – jak powiada autor *Zaćmienia Boga*. Po trzecie, tak pojęty normatywnie sens domaga się czynu i urzeczywistnienia w świecie tu i teraz²⁴. Buber jest pod dużym wpływem krytyki religii Fryderyka Nietzschego i jego Zaratury, będącego apostołem ziemi, a nie zaświatów, o czym wspominaliśmy już wcześniej²⁵. Stąd też ten majeutyczny warunek, domagający się czynu. Obecność jest dana w czynie, w byciu posłanym.

Spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, aby zajmował się Bogiem, lecz by ukazał w świecie sens. Każde objawienie jest powołaniem i posłaniem. Człowiek jednak, zamiast je urzeczywistniać, wciąż zwraca się na powrót ku objawiającemu się; zamiast światem, chce zajmować się Bogiem. (...) zamiast pozwolić oddziaływać darowi, zwraca uwagę na dającego, tracąc i dar, i dającego. W twoim posłannictwie Bóg pozostaje dla ciebie obecnością. (...) Natomiast ponowny zwrot ku Bogu czyni z Niego przedmiot²⁶.

Obecność jest tu, jeśli można tak powiedzieć, Bogiem bez Boga, wytrwaniem w nieuprzedmiotowionej relacji z istnieniem, wytrwaniem także w znaczeniu zawieszenia intencjonalności, opisywanego przez Bergsona czy Levinasa.

²³ Ponieważ wykład *Religia jako obecność* w dużym stopniu pokrywa się z tekstem *Ja i Ty*, którego jest pierwowzorem, dla ułatwienia sobie zadania, w partiach, w których oba teksty się pokrywają, korzystam z tłumaczenia Jana Doktora w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 109.

²⁴ Por. J. Brejdek, *Gerd Haeffner – filozof obecności. Z ojcem Profesorem Gerdem Haeffner rozmawia Jaromir Brejdek*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, T. XLII, z. 4, s. 153–168.

²⁵ Fascynacja czy wręcz uwiedzenie (*Berückung*) tekstem *Tako rzecze Zaratur* spowodowało, iż Buber nosił się z zamiarem przetłumaczenia Nietzscheańskiego tekstu na język polski. Ostatecznie zamierzenie to zrealizował tylko częściowo, tłumacząc pierwszą część *Zaratury*, gdyż dalszą pracę przerwał, jak wspomina we *Fragmentach autobiograficznych*, pod wpływem listu od znanego polskiego autora, który prowadził właśnie zaawansowane prace nad tym tłumaczeniem, proponując Buberowi współdziałanie w przedsięwzięciu. Zob. M. Buber, *Begegnungen. Autobiographische Fragmente*, dz. cyt., s. 31 i przyp. 3. Prawdopodobnie chodziło Buberowi o postać Wacława Berenta, pracującego wówczas nad tłumaczeniem *Zaratury*.

²⁶ M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 112–113.

Sytuację tę można by opisać mitem Orfeusza i Eurydyki. Orfeusz może Eurydykę wyprowadzić z krainy śmierci, pod warunkiem że nie odwróci się ku niej, by się upewnić o jej obecności. Jesteśmy takimi Orfeuszami obecności, mówi nam Buber, którzy bliskość Boga czują tylko podążając w przód, za sprawą czynu. Świadome skierowanie uwagi na tego, który daje, zrywa więź z dającym, pozbawiając dalszą wędrówkę jakiegokolwiek orientacji²⁷.

3. Sakralny wymiar obecności

Odkrycie doświadczenia obecności jest dla Bubera odkryciem pewnego prafenomeny, którego fundamentalność ujawnia się zarówno w powstawaniu religii, jak i konstytuowaniu się ludzkiej tożsamości w jej indywidualnym i wspólnotowym sensie²⁸, czy w doświadczeniu realności i normatywności świata. Samo pojęcie prafenomeny wprowadza nas w rodzaj fenomenologicznej metody, destruującej gotową i zapośredniczoną rzeczywistość do samego źródłowego przejawu i jego trwałej struktury. Ten fenomenologiczny opis sprawia, że Buber doświadczeniu obecności, a nie doświadczeniu Boga, przypisuje absolutną źródłowość²⁹. Obecność niejako wypełnia zawartość pojęcia-tajemnicy Boga. Z drugiej strony Buber musi przyznać, że nasze bezpośrednie doświadczenie jest doświadczeniem zapośredniczonym w kulturze, języku prefigurującym kształt przyszłego doświadczenia, z doświadczeniem czy wydarzeniem obecności włącznie. Bardzo podobną drogę widzimy u Maxa Schelera w jego głównym dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913–1916), gdzie tym prafenomenem okazuje się nie obecność, lecz świętość³⁰, której doświadczenie umożliwia powstanie religii z jej pojęciowością i symboliką.

Wydarzenie obecności zapoczątkowuje otwarcie wymiaru świętości czy boskości. Wiara w Boga nie jest warunkiem *sine qua non* doświadcze-

²⁷ Porównaniu z Orfeuszem przeczyć może stwierdzenie Bubera, że: „Kto podąża jako posłany, ma Boga zawsze przed sobą”, tamże, s. 113.

²⁸ Zob. J. Brejda, *Die Gegenwart als Ursprung der Gemeinschaft bei Husserl, Scheler und Buber*, w: H.-R. Sepp (red.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie*, Würzburg 2008, s. 80–94.

²⁹ Należy tu nadmienić, że Buber odrzuca pojęcie doświadczenia jako nazbyt subiektywistyczne, proponując pojęcie uczestnictwa czy wydarzenia.

³⁰ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, GW II, Bern–München 1980, s. 296: „To nie idea Boga w znaczeniu egzystującej pozytywnie określonej realności jest tym, co zostaje tu założone, kiedy chcemy dostrzec istotę człowieka [czy wspólnoty – J.B.], lecz dużo bardziej jest nam dana tylko jakość boskości czy jakość świętości, w nieskończonej pełni bytowej”.

nia obecności, jak na pytanie słuchacza *Religii jako obecności* odpowiada Buber³¹. Rodzi się zatem pytanie, czy te prafenomeny, jak świętość u Maxa Schelera czy obecność u Martina Bubera, mogą być interpretowane jako doświadczenia religijne? I jeśli tak, czy mogą one stanowić wspólną podstawę monoteistycznych religii i ich filozoficznego dialogu? Buber wydaje się zmierzać w tym kierunku, a jego projekt *Religia jako obecność* miał być w zamiarze autora „prolegomenami do filozofii religii”. Religijność jest tu bowiem ujmowana z perspektywy egzystencjalnego doświadczenia obecności, wydarzającego się w sposób niezapośredniczony w żadnej konkretnej konfesji. Tak ujęta obecność jest źródłem wszelkiej religijności i wszelkiej religii, krystalizującej się w formie systemów religijnych. Buberowska próba odtworzenia uniwersalnej egzystencjalno-religijnej struktury egzystencji, tzw. egzystencji sakralnej, na podstawie przekazów chasydyzmu przypomina Heideggerowską próbę wydobycia analityki jestestwa z przekazów wczesnego chrześcijaństwa, a w szczególności z listów Apostoła Pawła³². Ta perspektywa Buberowskiego egzystencjalizmu widoczna była również w pracach Bubera dotyczących samego chasydyzmu, co przysporzyło mu sporo krytyki ze strony Gershoma Scholema, podchodzącego do tekstów chasydzkich w bardziej systematyczny i historyczny, a mniej filozoficzny sposób.

Czy doświadczenie obecności jest doświadczeniem religijnym?

Na pytanie o religijną proveniencję doświadczenia obecności Gerd Haefner w nieco przewrotny sposób odpowiada krytykom obecności jako możliwego doświadczenia religijnego: po owocach ich poznać³³. Wspomniane posłannictwo i misja zakreślą, zgodnie z interpretacją Haeffnera, horyzonty możliwej religii. Sceptycy odrzucający możliwość uznania doświadczenia obecności za doświadczenie religijne wydają się jednak mieć co najmniej w trzech punktach rację, a są nimi: 1) indywidualizm, 2) ahistoryczność oraz 3) estetyczność doświadczenia obecności.

Ad 1. Indywidualizm. To prawda, że naturą każdego doświadczenia jest jego indywidualność, lecz doświadczenie obecności stanowi dla Bubera zadzierzgnięcie relacji dialogicznej, doświadczenie indywidualności jest tu wtórne wobec doświadczenia obecności uprzedzającej rozdział jedności

³¹ R. Horwitz, *Buber's Way...*, dz. cyt., s. 124.

³² Zob. J. Brejda, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt 1996; a także J. Brejda, *Cierń w ciele*, dz. cyt.

³³ G. Haeffner, *Können präsenzerlebnisse als religiös bedeutsame Erfahrungen gelten*, w: *Wandel zwischen den Welten. Festschrift für Johannes Laube*, Frankfurt a. M. 2003, s. 266–267; zob. także J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977, s. 206 i n.

na poszczególne indywidua. Suma relacji zorientowanych na jeden centralny punkt, który Buber lokalizuje jako obecność, jest najbardziej trwałym przekroczeniem indywidualizmu i początkiem wspólnoty osobowej w przeciwieństwie do kolektywu³⁴.

Ad 2. Ahistoryczność. Wprawdzie objawienie obecności jest doświadczeniem zachodzącym w mgnieniu oka, niejako bez odwoływania się do przeszłości, stanowiącej dla Bubera wymiar świata uprzedmiotowionego, oraz bez odniesień do przyszłości, jednak fundamentalność doświadczenia obecności pozostaje najważniejszym aktem określającym tożsamość zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, i dzięki temu jest czymś w rodzaju aktu założycielskiego, którego pamięć pielęgnowana jest przez kolejne pokolenia. Z kolei obecność w swym zobowiązującym i normatywnym wymiarze nadaje wyraźny kierunek misji i czynowi człowieka bez odwoływania się do abstrakcyjnej teleologii. Jest ona źródłem żywej, rodzącej się przyszłości. Jej spowolnieniem i wygaszeniem jest wspomniane zwrócenie się w kierunku źródła siły i jego uprzedmiotowienie.

Ad 3. Estetyczność. Zagrożenie obecności estetyzacją polegałoby na jej uprzedmiotowieniu i wyhamowaniu impetu inicjowanego obecnością czynu poprzez uczynienie z tego uprzedmiotowienia przedmiotu jakiejś nauki lub doświadczenia na „pokaz”, pozwalającego na zaspokajanie ludzkiej próżności. Lecz obecność, jak zapewnia Buber, objawia się tylko w czynie, a nie w mówieniu o niej.

Czy doświadczenie obecności może być zatem doświadczeniem religijnym? Wydarzanie się obecności u Bubera czy wydarzanie się bycia u Heideggera pozwala, według tych autorów, na zrozumienie sensu słowa świętość, a w następstwie tego – słowa Bóg. Konstytuowanie się w oparciu o źródłowe doświadczenia bardziej abstrakcyjnych pojęć, takich jak Bóg, dobrze opisuje triada: bycie-świętość-Bóg Heideggerowskiego *Listu o „humanizmie”*. Świętość w koncepcji Heideggera jest wyrazem przejawiającego się bycia, a u Bubera wydarzającej się obecności. W *Liście o „humanizmie”* pisał Heidegger:

Istota świętości daje się pomyśleć dopiero z prawdy bycia. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo „Bóg”. (...) Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie o to, czy Bóg przybliży się, czy oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenie się w wymiar, w którym tylko to pytanie może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on nawet

³⁴ Zob. także J. Brejda, *Odcienie obecności*, dz. cyt., w szczególności: „Martin Buber – osobowe uobecnienie wspólnoty”, s. 104–110.

jako wymiar zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka³⁵.

Dla Bubera będzie to przejaw czy wydarzenie się obecności, której poświęcona jest modlitwa człowieka. Modlitwa jako podstawowy akt religijny jest prośbą o obecność, jest wsłuchiowaniem się w nią. Według Bubera, Schelera czy Heideggera fundamentalne doświadczenie obecności, bycia czy świętości uprzedza bardziej abstrakcyjne myślenie o Bogu, który w myśleniu tym gubi swą boskość, stając się Bogiem scholastyków i filozofów. Fenomenologiczne ujęcie źródła wszelkiej religijności nie zagraża jej, jak staraliśmy się pokazać za Haeffnerem, ale napełnia pojęcia teologiczne żywą realnością doświadczenia. Wspólnym mianownikiem wielu religii jest otwarcie się na tę źródłową obecność, poprzedzone próbą przygotowania i oczyszczenia uważności. Różnice wynikają tu bardziej ze stopnia zapośredniczenia tej źródłowości w różnych religiach, konfesjach i kulturach. Brak mi kompetencji w ocenie doświadczenia obecności z perspektywy innych religii, czy z perspektywy praktyk, w których ze względu na swą faktyczną skończoność nie uczestniczę. Ufając jednak intuicjom wspomnianych myślicieli, można mieć nadzieję na wspólny punkt odniesienia, o którym pisał Buber, punkt, do którego kierują się nasze modlitwy.

Modlitwą we właściwym znaczeniu nazywamy owo mówienie człowieka do Boga, które ostatecznie jest prośbą o wyjawienie boskiej obecności, prośbą o odczuwalność tej obecności w dialogu, niezależnie od szczegółowego celu modlitwy. A więc jedynym założeniem umożliwiającym znalezienie się w stanie prawdziwej modlitwy jest gotowość całkowitego człowieka na przyjmowanie tej obecności – proste bycie zwróconym, bezwzględna spontaniczność³⁶.

W świecie, w którym rzeczy zostały doskonale uprzedmiotowione i zamknięte w wąskiej sieci odniesień, Bóg pozostanie nieobecny, a jego nieobecności nawet się nie zauważa. Dopiero porzucenie w byciu-ku-śmierci zniewalającej wszystko wykładni świata, pozwala na – niczym narodziny nowego Adama – otwarcie się na nieskrytość bycia (na prawdę bycia), przywracającą rzeczom wymiar świętości. Jest to czas cichego powrotu Boga³⁷.

Nie bez przyczyny Buberowskiemu wykładowi *Religia jako obecność* towarzyszyło wspomniane seminarium na temat chasydyzmu. Dostrzegął on

³⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 302.

³⁶ M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 112.

³⁷ J. Brejda, *Odcienie obecności*, dz. cyt., s. 125.

bowiem w chasydyzmie sakralny wymiar rzeczywistości, który stał się fascynującą Bubera wizją, a jej filozoficznym odpowiednikiem miała się stać *Religia jako obecność*. Na początku naszej analizy wyszliśmy od próby określenia znaczenia fenomenu obecności. Kończąc, odnieśmy się teraz do samej koncepcji religii. Religia nie jest ani teorią, ani w pierwszym rzędzie praktyką religijną, lecz czynem inspirowanym i wypływającym z normatywności objawionej obecności. Religia jest tu wspólnym czynem ludzi pozostających w relacji względem środka, którym jest obecność wiecznego Ty.

4. Obecność a istnienie

Starając się odnieść Buberowski fenomen obecności do tradycji filozoficznej, natrafiamy obok Heideggerowskiego *bycia* (*Sein*) na fenomen *istnienia* (*esse*) prezentowany przez Tomasza z Akwinu. Buberowską obecność z Tomaszowym *esse* łączy nie tylko absolutność przypisywana obu tym fenomenom czy niemożliwość ich uprzedmiotowienia; zarówno obecność, jak i istnienie pozbawione są istoty pozwalającej na ich zdefiniowanie, lecz ich autorów łączy historyczna czy religijna inspiracja, za sprawą której zarówno Buber, jak i Tomasz sięgają do samookreślenia Boga jako tego, który jest (Exodus 3, 14: *ehyeh asher ehyeh*). To „jest”, czyli *esse*, utożsamia Tomasz, jak wiadomo, z aktem czystego istnienia, opisując w ten filozoficzny sposób „istotę” Boga poprzez jego czysty akt istnienia: *esse ipsum*. Tomasz, podobnie jak Buber, przekracza Arystotelesowski porządek substancji, wchodząc w porządek istnienia, czyli porządek absolutnego aktu, już nie aktu urzeczywistniania istoty w obrębie hylemorficznej substancjalnej jedności, lecz aktu udzielającego istocie istnienia³⁸. Tym dwóm porządkom, porządkowi substancji i porządkowi istnienia, odpowiada Buberowskie rozróżnienie na przedmiotowy świat Ono oraz pozapredmiotowy świat Ty, czyli Buberowski wymiar obecności. Różnica pomiędzy obu myślicielami boskiego istnienia polega głównie na tym, że Tomasz, przekraczając Arystotelesowski porządek substancji, pozostaje arystotelikiem zorientowanym na świat konkretnych substancji, podczas gdy Buber to istnienie mocno personalizuje, wpisując w horyzont dialogiczny także naturę oraz dzieła sztuki, przypisując im osobowo-dialogiczny charakter Ty. Wprawdzie zarówno dla Tomasza, jak i Bubera najgłębszym doświadczeniem istnienia pozostaje doświadczenie wiecznego Ty, jednak następnym w hierarchii pełni istnienia u Bubera jest drugi człowiek, który

³⁸ Zob. E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1961, w szczególności rozdział „Byt i istnienie”.

u Tomasza wydaje się znikać w porządku substancjalnym. Drugą różnicą obok wspomnianej pełni istnienia, która według Bubera drzemie w Ty, nawet w substancjalnym Ty natury czy Ty dzieła sztuki, jest epistemologia tego, co absolutne. Dla Bubera sposób dania absolutu to objawienie domagające się czynu, majeutycznego współuczestnictwa. Dla Tomasza istnienie obecne w konkretnych bytach domaga się intelektualnej intuicji, którą człowiek w dostatecznym stopniu nie dysponuje, dlatego krytycyzm epistemologiczny Tomasza nakazuje mu za Arystotelesem poprzestać na tematyzowaniu substancji i jej istoty. Istnienia sięgnąć można tylko przy pomocy sądu egzystencjalnego, co rodzi kolejne pytanie, w jaki sposób działanie intelektu, które jest tylko aktem wtórnym, dosięgnąć może pierwszego aktu, czyli istnienia. Dla Tomasza, podobnie jak dla Bubera, spotkanie z konkretnym bytem jest przede wszystkim spotkaniem na poziomie istnienia czy obecności, jest pewnym sprzężeniem, czy, jak Buber to ujmuje, „wzajemnością” (*Gegenseitigkeit der Aktion*) różnych obecności czy różnych aktów istnienia przy zachowaniu własnej odrębności i konkretności. Dialogiczna komunikacja jest dla obu myślicieli komunią. To dotknięcie konkretną obecnością objawia nam normatywność zakreślającą ramy naszej tożsamości i wypływającego z niej czynu.

Tomasz jest jednak z całą pewnością bardziej metafizykiem, podczas gdy Buber pomimo krytyki pod adresem mistyki, za to, że znosi konkretność, pozostaje raczej religijnym mistykiem konkretności, którego możemy określić filozofem chasydyzmu lub myślicielem z ducha chasydyzmu³⁹. Mistyka ta, jak pisał we „Wstępie” do *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*, jest mistyką aktywistyczną i realistyczną, która zachowuje bepośredniość i konkretność absolutu, żądając zaangażowania całej istoty: „(...) można ją właśnie dlatego nazwać religią. Jej prawdziwa niemiecka nazwa to z pewnością: obecność (*Gegenwärtigkeit*)”⁴⁰.

5. Epilog: personalizacja obecności

Podsumowując nasze krótkie rozważania na temat Buberowskiej „religii obecności”, należy jeszcze raz podkreślić związek pomiędzy Buberowskimi pracami filozoficznymi oraz tekstami dotyczącymi chasydyzmu. Szczególna relacja wydaje się łączyć książkę *Der Grosse Maggid* (1921), która zapewne była podstawą wspomnianego seminarium na temat chasydyzmu, prowadzo-

³⁹ Zob. G. Schaefer, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, s. 261.

⁴⁰ M. Buber, *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*, Heidelberg 1977, s. 13.

nego równolegle do wykładu *Religia jako obecność*, z pisaną jednocześnie książką *Ja i Ty* (1922). Buberowski prafenomen obecności odpowiadałby kabalistycznej *szechinie*, która według judaistycznej, a w szczególności kabalistycznej nauki o inkarnacji Boga w świecie, stanowi jego konkretne wcielenie (immanencja Boga w świecie). Odnalezienie rozproszonych boskich iskier, które przy tworzeniu świata Bóg utracił w ziemskim stworzeniu, jest drogowskazem i głównym celem dla adeptów poznania. Lecz nie o poznanie (*gnosis*) tu chodzi, ale o służbę mającą oddać Bogu to, co boskie (*devotio*). Obecność wymiaru boskiego w doczesnym za sprawą inkarnacji Boga, jego iskier, ma zdecydowanie charakter normatywny, doświadczenie obecności staje się, jak czytaliśmy wcześniej, powołaniem i misją wydobywania boskiego blasku z ziemskiej konkretności i złączenia boskości drzemiącej w konkretnych istotach z absolutną osobą Boga. Fakt, że Bóg zamieszkał w świecie, czyni świat sakramentem, jak napisze Buber we wstępie do *Ksiąg chasydzkich*⁴¹. Te dwie drogi dostępu do boskiej obecności, czyli poznanie i służba, tworzą nierozdzielalną jedność, urzeczywistniającą samego Boga. Moment czynnego udziału w zbawieniu świata (tzw. urzeczywistnianie Boga) czy jego „uświęcaniu” (*Heiligung*), jak nazywa to Buber, to jedna z fundamentalnych intuicji chasydyzmu, który jest dla Bubera żywą kabałą (*Ethos der Kabbala*). Podstawowe pojęcia chasydyzmu, które odnajdujemy w filozoficznych tekstach takich jak *Ja i Ty*, objaśnia autor w książce *Der Grosse Maggid und seine Nachfolge* (1921), a zaliczyć tu można: 1) legendę o bożych iskrach, 2) koncepcję samoograniczenia się Boga (*cimcum*), które jest majeutycznym zmuszeniem człowieka do czynu i naśladowania Boga, czy w końcu 3) naukę o akcie pojednania, *jichud* (*unio*), tego, co rozdzielone, w żywą jedność, której symbolem były dla Bubera chasydzkie społeczności z figurą cadyka na czele. Ten moment epifanii boskiego Ty dzięki zwróceniu się do Ty człowieka daje podstawy do „socjologicznego dowodu na istnienie Boga” jak nazwał to Max Scheler⁴², przywracając chwili jej powagę. Buber we wstępie do *Der Grosse Maggid* napisze, że chrześcijaństwo, a także buddyzm mają to, co najważniejsze, poza sobą, czekając jedynie na paruzję, powrót, podczas gdy w judaizmie każde okamgnienie jest boską terażniejszością, wydarzającą się obecnością w znaczeniu czasowym, tu i teraz. Buberowski pojęcie „sakralnej egzystencji” ma ukazać człowieka zakorzenionego w obecności i tę obecność urzeczywistniającego. Obecność (*Gegenwärtigkeit*) jest Buberowskim tłumaczeniem słowa „chasy-

⁴¹ M. Buber, *Chasidische Bücher*, w: *Martin Buber Werke*, Bd. III: *Schriften zum Chassidismus*, Heidelberg 1963, s. 746.

⁴² Zob. J. Brejda, *Der politische Personalismus – ein „soziologischer Gotteserweis”* Max Schelers (w druku).

dyzm”, o czym informuje nas wstęp do *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*⁴³.

Wracając do postawionego na wstępie pytania o ewolucję poglądów Bubera dotyczących głównie rozumienia obecności, zauważamy, że obecność dobrze korespondowała z pierwszym okresem panteistyczno-mistycznym rozwoju jego przekonań, a także jego fascynacją myślą Spinozy czy mistyką Wschodu. Spotkanie z Franzem Rosenzweigem i intensywny dialog, który miał miejsce w latach 1921–1922, w czasie publikacji *Ja i Ty*, przyczynił się do dalszej personalizacji oraz dialogizacji obecności, która przybiera twarz Ty, stając się, Ty-natury, Ty-sztuki, Ty-człowieka czy wiecznym-Ty, które jako jedyne nie daje się uprzedmiotowić. Moment dialogiczności, niezmiernie ważny dla *Ja i Ty*, nie pojawia się prawie w ogóle w *Religii jako obecności*. Ponadto Buber, znajdujący się pod wpływem krytyki religii Nietzschego, widział w jego apostołstwie „ziemi”, w apoteozie konkretności i postawy „tanecznej”, a także w walce o wyzwolenie religii spod kurateli etyki wielkiego sprzymierzeńca. W *Danielu*⁴⁴, który w jakimś stopniu może być porównywany do *Tako rzecze Zaratustra*, ale także w tekstach późniejszych, odnajdujemy pojęcia „ureczywistniania” i „orientacji”, które były obecne u Nietzscheańskiego Zaratustry, pojmującego miłość jako tworzenie czy do-twarzanie innego człowieka, tj. jego współureczywistnianie. Patos ureczywistniania, zbyt mocno akcentujący podmiotowość człowieka, ustępuje miejsca dialogowi na poziomie nieuprzedmiotowionej obecności. Píše Buber w „Posłowiu” do *Ja i Ty* z 1957 roku:

W *Danielu* (1913) rozróżnienie pomiędzy „orientującym”, uprzedmiotowiającym nastawieniem a nastawieniem „ureczywistniającym” przygotowało i uprzedziło rozróżnienie, które w swej istocie pokrywa się z tym z *Ja i Ty*, pomiędzy relacją Ja-Ono a relacją Ja-Ty. Relacja ta nie jest już wpisana w horyzont subiektywny, lecz w sferę pomiędzy istnieniami. To jest decydująca zmiana, która dokonała się w czasie Pierwszej Wojny Światowej w wielu głowach⁴⁵.

Oba motywy, ureczywistnienia oraz orientacji, tracą w dalszym etapie rozwoju myśli Bubera na znaczeniu. Obok wspomnianego wpływu *Gwiazdy zbawienia*, a także twórczej wymiany myśli z Franzem Rosenzweigem w zakresie wspomnianej personalizacji oraz dialogizacji obecności, dochodzi wpływ Ferdinanda Ebnera i jego książki *Słowo i realności duchowe. Frag-*

⁴³ Zob. G. Schaefer, *Martin Buber*, dz. cyt., s. 260.

⁴⁴ M. Buber, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* [1913]. Korzystam z tekstu na stronie: www.autonomie-und-chaos.de, Berlin 2011.

⁴⁵ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1997, s. 309.

menty pneumatologiczne⁴⁶. Inspiracja Ebnerem jest widoczna w Buberowskim utożsamieniu Boga z Ty, czy słowa z duchem, poprzez co osłabieniu ulega sam motyw chasydzkiej apoteozy rzeczywistości, gdy Buber prawdopodobnie pod wpływem *Fragmentów* zaczyna deprecjonować świat Ono⁴⁷.

Czy zatem odkrycie fenomenu obecności w jej spersonalizowanym i dialogicznym wymiarze może stanowić dzisiaj fundament ponadkonfesyjnego doświadczenia religijnego? Gerd Haeffner, niemiecki „filozof obecności”⁴⁸, stawiając to pytanie w kontekście literacko udokumentowanych doświadczeń obecności, odpowie twierdząco, argumentując, że w czasach, kiedy wrażliwość religijna i jej symbolika uległy poważnym zmianom, spotkać anioła na swej drodze będzie nam coraz trudniej, podczas gdy wydarzenia obecności wprowadzają nas na swój sposób w sakralny wymiar świata, odsłaniając przed nami niespodziewaną pełnię bytu i napełniając nasze życie sensem.

Streszczenie

Artykuł w pierwszej części rekonstruuje główne tezy Buberowskiego wykładu *Religia jako obecność*, wygłoszonego wiosną 1922 r. we Freies Jüdisches Lehrhaus we Frankfurcie na zaproszenie Franza Rosenzweiga. W części drugiej stawia pytanie o fundamentalną kategorię obecności (*Gegenwart*) oraz zmiany, jakie przeszła ona w okresie pomiędzy wspomnianym wykładem a książką *Ja i Ty*, opublikowaną w grudniu 1922 roku, gdzie kategoria obecności wydaje się stopniowo ustępować miejsca relacji Ja-Ty. Czy relacja ta całkowicie wchłonęła fenomen obecności, a „nastawienie uobecniające” (*vergegenwärtigende Grundhaltung*) przeszło w relację Ja-Ty? Jakie były przyczyny tej zmiany? Czy Buber pod wpływem Rosenzweiga oddalił się od swych pierwotnych chasydzkich fascynacji, przybliżając się bardziej do Boga osobowego, który stanie się twarzą obecności? W artykule podejmuję też próbę odpowiedzi na pytanie o charakter doświadczenia obecności: czy jest ono, i w jakim sensie, doświadczeniem religijnym? A jeśli tak, to czy mogłoby ono stanowić ponadkonfesyjny punkt odniesienia, ustanawiając płaszczyznę dla międzyreligijnego dialogu?

⁴⁶ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006.

⁴⁷ Por. na ten temat list Franza Rosenzweiga do Martina Bubera w: *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II: 1918–1938, Heidelberg, s. 124–128.

⁴⁸ G. Haeffner, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart 1997.

