

KAROL JASIŃSKI
(Lublin)

BOSKA JEDNOŚĆ
MARTINA BUBERA MISTYCZNA KONCEPCJA ABSOLUTU

Świat, człowiek i Bóg to trzy zasadnicze przedmioty refleksji filozoficznej. Trzecie z tych zagadnień pojawiło się już u jońskich filozofów przyrody w kontekście pytania o „arche” całej rzeczywistości (VI–IV w. p.n.e.). Rozważania dotyczące bytu absolutnego przybierały na przestrzeni wieków różną formę. Filozofowie próbowali, w bardziej lub mniej udany sposób, podać racjonalne dowody istnienia istoty boskiej w wyniku refleksji nad światem. Byli też i tacy wśród nich, którzy ograniczali się jedynie do analizy semantycznej samego pojęcia „Absolutu” i na tej podstawie wnioskowali o jego istnieniu oraz przymiotach. A nie da się ukryć, iż pojęcie to wydaje się być wieloznaczne. Dotychczas nie wypracowano bowiem jednoznacznej definicji Absolutu. Co więcej, jest ona często uzależniona od przyjętych wcześniej założeń natury religijnej lub filozoficznej.

Troska o ustalenie lub przywrócenie właściwego sensu słowu „Bóg” oraz wykrycie przyczyn różnych deformacji, jakim sens ów podlegał, towarzyszyła także całej rozległej twórczości żydowskiego myśliciela religijnego – Martina Bubera (1878–1965)¹. Ostatecznie dokonał on tego na dialogicznym etapie swojej działalności intelektualnej, czyli po roku 1923. Zanim jednak do tego doszło, przebył on długą drogę. Jej pierwszy etap znaczonej był w sposób szczególny zachwytem mistyką i sugerowanym przez mistyków utożsamieniem istoty boskiej z ideą jedności.

Poniżej zaprezentuję poglądy Martina Bubera na temat Absolutu charakterystyczne właśnie dla tego pierwszego, mistycznego etapu jego twórczości (1904–1923). Dokonam tego poprzez analizę trzech jego zasadniczych dzieł,

¹ Por. K. Dzikowska, *Ver-Antworten. Martin Buber über Sprache und Dichtung*, Poznań 2006, s. 78–79.

które pochodzą z tamtego okresu: *Ekstatische Konfessionen* (1909), *Die Lehre vom Tao* (1910) oraz *Daniel* (1913)². We wszystkich tych dziełach dochodzi do głosu pojęcie bytu absolutnego rozumianego jako idei jedności człowieka i świata. Idea ta jest w nich jednak interpretowana na dwa różne sposoby: monologiczny i dialogiczny. Buber zauważa we wprowadzeniu do *Ekstatische Konfessionen* i w *Die Lehre vom Tao*, iż zjednoczenie można osiągnąć poprzez mistyczne przeżycie podmiotu. Jest ono rozumiane jako nadzwyczajny moment w osobistym życiu człowieka, który wyłącza jednostkę ze świata zewnętrznego. Z tej racji, iż odbywa się ono we wnętrzu człowieka, stanowi formę „religijnego solipsyzmu”³. W takim doświadczeniu, pod wpływem refleksji sięgającej najgłębszych pokładów jaźni, następuje wzrost świadomości samego siebie i jednocześnie nawiązanie relacji z najgłębszymi warstwami duszy. Owo psychiczne przeżycie interpretowane jest jako doświadczenie Boga, będącego podstawą bytu⁴. Przeżycie to z jednej strony miało wyraźnie skończony charakter, ponieważ było jednym z wielu doświadczeń, z drugiej natomiast jego intensywność i głębia uprawniały do uznania, że jest ono wyjątkowe i nosi w sobie coś z nieskończoności⁵. Z biegiem czasu Buber odszedł jednak od interpretacji przeżyć mistycznych wyłącznie w kategoriach subiektywnych (monologicznych) doznań podmiotu. Doszedł on najwyraźniej do przekonania, że interpretacje doświadczeń mistycznych winny uwzględniać nie tylko podmiot i jego przeżycia. W *Danielu* zaczął więc akcentować potrzebę nawiązywania dialogicznej relacji ze światem zewnętrznym, której wynikiem była integracja całego bytu człowieka, rozumiana jako doświadczenie bóstwa⁶.

Spotkanie z mistyką

Mistyka cieszyła się pod koniec XIX w. niezwykłą popularnością, a zainteresowanie nią było widoczne nie tylko wśród poetów (np. u R. M. Rilkego), ale również wśród filozofów (np. u W. Diltheya, G. Simmela, W. Jamesa). Nie zawsze

² Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 8–9.

³ Por. W. P. Glinkowski, „Bóg filozofów”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna” 35 (2003), s. 260; P. Mendes-Flohr, *Nachwort*, w: M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1984, s. 247–248.

⁴ Por. M. Friedman, *Martin Buber's Encounter with Mysticism*, „Human Inquiries. Review of Existential Psychology and Psychiatry” 1–3 (1970), s. 63–65.

⁵ Por. M. Buber, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 16–17; tenże, *Vom Leben der Chassidim*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 23; B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, s. 38.

⁶ Por. W. G. Brown, *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975, s. 59–60; R. Moser, *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Heidelberg 1979, s. 199–203.

miała ona jednak charakter teistyczny. Rozwijała się także mistyka ateistyczna, tzw. „*gottlose*” *Mystik*, której reprezentantem był F. Mauthner⁷. Buber uległ więc atmosferze tamtych czasów. Nie tylko zresztą wykazywał teoretyczne zainteresowania tą dziedziną, ale sam miewał stany mistycznie-ekstazyjne⁸. Pierwszy kontakt Bubera z tradycją mistyczną nastąpił dzięki neoromantycznej „Szkołe Wiedeńskiej”, która miała dla niego duże znaczenie na początku studiów w Wiedniu (1896). Była ona poetyckim wyrazem „filozofii życia”, a swoimi początkami sięgała twórczości Novalisa, Hölderlina i Jeana Paula. Występowała w niej tendencja do panteizmu. Jej przedstawiciele podkreślali, że fundamentem całej rzeczywistości jest pierwiastek życia, będący jedną boską zasadą, przenikającą cały świat. W konkretnych formach bytowych życie to posiadało różny stopień intensywności, a człowiek mógł go doświadczać tylko dzięki połączeniu „Ja” i świata w opartym na emocjach, mistycznym przeżyciu⁹. Podkreślano więc rolę przeżycia, rozumianego zapewne jako jakaś postać pozazmysłowej, ale i nieco pozaracjonalnej intuicji, jako uprzywilejowanej kategorii epistemicznej. Stanowić ono miało formę poznania numinalnego, pozwalającego zdobyć wiedzę o dynamicznych procesach ducha ludzkiego, niedostępnych doświadczeniu zmysłowemu i zwykłemu poznaniu rozumowemu¹⁰.

Podobne przekonanie leżało także u podstaw światopoglądu tzw. „Nowej Wspólnoty”. Buber zetknął się z nią podczas studiów w Berlinie (1899–1901), w czasie których badał mistykę renesansu (Böhme, Paracelsus, Kuzańczyk, Weigel)¹¹. Był to krąg założony w 1900 roku przez braci Hart, którzy, reprezentując monistyczne poglądy, zajmowali się mistyką natury. Głównym przedmiotem ich badań było *principium individuationis*, które utożsamili z ludzkim „Ja”. Mistyczny monizm i panteizm tej grupy odcisnął swoje piętno na wczesnym rozumieniu mistyki przez filozofa z Heppenheim i jego podejściu do problemu Boga¹². Przyznawał to wprost sam Buber pisząc: „Od 1900 roku byłem pod wpływem niemieckiej mistyki pochodzącej od Mistrza Eckharta do Angelusa Silesiusa, dla których podstawa bytu, bezimienna, bezosobowa boskość, rodzi się dopiero w ludz-

⁷ Por. P. Mendes-Flohr, *Nachwort*, s. 242–243.

⁸ Por. G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 99.

⁹ Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 6–7; B. Casper, dz. cyt., s. 21–23; H. Kuhn, *Dialogue in Expectation*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 643; K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 73.

¹⁰ Por. P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du”*, Königstein 1979, s. 11.

¹¹ Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 8.

¹² Por. T. Biesaga, *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare” 17 (2001), s. 229; W. G. Brown, dz. cyt., s. 66; P. Mendes-Flohr, *Nachwort*, s. 245–246.

kiej duszy (...)”¹³. Idąc więc za mistykami, zaczął on utożsamiać owo przeżycie wewnętrznej jedności człowieka z doświadczeniem bóstwa¹⁴.

Przykładem wpływu na Bubera wspomnianych stanowisk była chociażby jego rozprawa doktorska, obroniona na uniwersytecie w Wiedniu w roku 1904, pt. *Zur Geschichte des Individuationsproblems*. Zaprezentował w niej poglądy Mikołaja z Kuzy i Jakuba Böhme, które były mu zapewne bliskie. Pomijając istotne różnice między obydwoma myślicielami, zasadniczy rys ich koncepcji można określić jako panteistyczny lub panteizujący¹⁵. Zarzut panteizmu w odniesieniu do Kuzańczyka wydaje się jednak problematyczny. Jego rozważania na temat Boga są bowiem zdominowane przez przekonanie o radykalnej transcendencji Absolutu (bytowej i poznawczej). Bóg jest wprawdzie jednością, prawdziwym i absolutnym Bytem, źródłem i zasadą wszystkich stworzeń, ale jednocześnie zasadniczo się od nich różni¹⁶.

Rok 1904 okazał się dla Bubera przełomowy nie tylko z powodu obrony doktoratu, lecz także z tej racji, że odkrył on nurt mistyki żydowskiej, zwany chasydyzmem¹⁷. W związku z tym, rozpoczął on badania nad dziedzictwem tego ruchu w kontekście mistycznych tradycji innych religii i kręgów kulturowych, zwłaszcza Azji¹⁸.

Niewątpliwy wpływ na ukształtowanie pojęcia Boga w tamtym okresie u młodego Bubera miała obok mistyki także myśl filozoficzna. Szczególną jego uwagę zwróciły poglądy A. Schopenhauera i F. Nietzschego, którzy szukali zasady jedności świata, jawiącego się jako ciąg wyizolowanych zjawisk. Pierwszy z nich, upatrywał ją we wszechobecnej woli, a wszelkie ujednostkowanie stanowiło dlań funkcję spostrzeżenia wrozkowego za pomocą form apriori. Drugi natomiast wskrzesił motyw heraklitejski, zgodnie z którym świat był przede wszystkim nieskończonym strumieniem stawania się i giniecia, a jego jedności człowiek mógł doświadczyć w wewnętrznym przeżyciu¹⁹. Bliska była też filozofowi z Heppenheim myśl F. Schellinga, twórcy teorii stawania się Boga w stworzeniu. Bezosobowa boskość stawała się u niego Bogiem osobowym w aktach stworzenia i objawie-

¹³ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, wyd. cyt., s. 384.

¹⁴ Por. M. Friedman, *Martin Buber's Encounter with Mysticism*, s. 74.77.

¹⁵ Por. P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, wyd. cyt., s. 64–67.

¹⁶ Por. A. Kijewska, *Wprowadzenie*, w: Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 17–19.20.28–29.

¹⁷ Por. H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961, s. 47.86 n; S. Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, Hamburg 1992, s. 16.

¹⁸ Por. H. Kohn, dz. cyt., s. 59 n; K. Wieczorek, *Spotkanie osób – źródło prawdy i wartości*, w: M. Kallas (red.), *Filozofia dialogu*, Toruń 2000, s. 31–32.

¹⁹ Por. P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, wyd. cyt., s. 55–63.

nia²⁰. Zarówno więc religijne, jak i filozoficzne zainteresowania Bubera obracały się wokół motywu „jedności”. W tym sensie wczesne jego poglądy miały wyraźną tendencję monistyczną. Wielość rzeczy w świecie traktował on jako problem, który zostaje rozwiązany przez uchwycenie pierwotnej jedności i sposób jej różnicowania się.

Ekstatische Konfessionen

Pierwszym dziełem Bubera związanym z mistyką i interesującym nas zagadnieniem Absolutu jest *Ekstatische Konfessionen*. Zebrał on w nim liczne świadectwa ludzi o przeżyciach, które traktowali oni jako doświadczenie czegoś, co boskie z racji ich intensywności i niewyraźności²¹. Oparł się on głównie na doświadczeniach zachodniego chrześcijaństwa (z racji nieznanomości języków wschodnich). Podkreślał jednak, iż przeżycia mistyczne na Wschodzie są częstszym zjawiskiem niż w Europie, ponieważ tam mamy z nimi do czynienia w sytuacjach codziennych²². Filozof z Heppenheim skoncentrował się na opisach mających charakter subiektywny i bezpośredni, których przykłady odnajdujemy zwłaszcza w tradycji zakonnej. Odrzucił natomiast wszelkie spekulacje mistyczne i poezję z racji zapośredniczonego sposobu relacji i obiektywizacji doświadczeń²³. Z punktu widzenia filozoficznego mniej mnie interesują poszczególne opisy doświadczeń mistycznych. Ważne jest natomiast wprowadzenie do tego zbioru, stanowiące wyraz poglądów Bubera na mistykę i prezentujące nam jego ówczesną koncepcję istoty boskiej.

Już w pierwszych zdaniach tego wprowadzenia Buber zauważa, że człowiek starał się przewyciężyć wszelką różnorodność w przeżyciu mistycznym i dotrzeć do tego, co wspólne wszystkim bytom. Szukał „tego, co jedyne” pośród wielości²⁴, a doświadczenie owej fundamentalnej jedności wszystkich rzeczy w głębi duszy rozumiał jako doświadczenie istoty boskiej²⁵.

²⁰ Por. A. Hetzel, *Das schöpferische Wort. Bubers Sprachdenken und die Tradition der Logomystik*, „Im Gespräch” 8 (2004), s. 45–46.

²¹ Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1984, s. XV.

²² Por. Tamże, s. XIX.

²³ Por. Tamże, s. XVII–XIX.

²⁴ Por. Tamże, s. XVI. XVIII; W. Rebell, *Mystik und personale Begegnung bei Martin Buber*, ZRGG 38 (1986), z. 4, s. 346.

²⁵ Por. W. Faber, *Einheit und Verwirklichung. Untersuchungen über ein antropologisch-pädagogisches Problem bei Martin Buber*, ZPd 6 (1965), s. 521.

Jak można rozumieć treść tego doświadczenia? Buber nie daje tu jednoznacznej odpowiedzi. Raz zwraca uwagę na to, że trudno takie przeżycie analizować w kategoriach treści, ponieważ przekracza ono wszelką treść²⁶. Innym razem natomiast podkreśla, że treścią jest jedność „Ja”. Człowiek starał się w nim osiągnąć wewnętrzną integrację, aby móc także w ten sposób przeżywać cały świat. Buber oddaje tę myśl w metaforze ognia. Porównuje on zwykle doświadczenia do poszczególnych iskier, natomiast przeżycie mistyczne do uchwycenia całego płomienia²⁷. Inaczej mówiąc, człowiek doświadczał świata jako wielości wrażeń, jako czegoś nieuporządkowanego, chaotycznego. Zadaniem, jakie stawało przed człowiekiem było jego uporządkowanie. Dokonywało się ono poprzez odniesienie ich do swojego, uprzednio zintegrowanego, wnętrza²⁸.

Narzędziem integracji wrażeń była ekstaza, która przebiegała w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich polegał na wyjściu ku rzeczom w celu odniesienia ich wszystkich do ludzkiego wnętrza²⁹. Drugi natomiast na zatopieniu się duszy w sobie. To najbardziej wewnętrzne doświadczenie człowieka dokonywało się poprzez pokonanie całej „zewnątrżności” świata (wrażeń) i dotarcie do czegoś, co jawiło się jako podstawa wszelkiego bytu³⁰. Akt ekstazy nie rozciągał się w czasie, ale dokonywał się momentalnie. W jego rezultacie miał miejsce rozwój duszy, polegający na podniesieniu jej do poziomu „tego, co nieuwarunkowane”³¹. Ekstaza nie interesowała Bubera jako fenomen sam w sobie, ale jako środek umożliwiający osiągnięcie wewnętrznej jedności. Natomiast doświadczenie jedności było nie tylko jakimś rodzajem naturalnego doświadczenia człowieka, ale stało też – według niego – u podstaw wszelkich przeżyć religijnych³². W wewnętrznym przeżyciu ekstatycznym istota ludzka zyskiwała bowiem poczucie jedności ze światem i boskością, a tym samym znajdowała spełnienie swojego człowieczeństwa³³.

²⁶ Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, s. XXIV.

²⁷ Por. Tamże, s. XXVIII–XXIX.

²⁸ Por. Tamże, s. XXIII; J. Tillman, *Kritisch-dialogische Handlungsorientierung nach Martin Buber als pädagogisches Problem*, Bochum 1972, s. 52–53.58–59.62.

²⁹ Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, s. XXVI; B. Casper, dz. cyt., s. 33.

³⁰ Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, s. XXV; K. Dzikowska, dz. cyt., s. 23.

³¹ Por. M. Buber, *Die jüdische Mystik*, w: tenże, *Werke. Dritter Band...*, wyd. cyt., s. 11.15.

³² Por. Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, s. 86–88. Warto zauważyć, iż Buber miał różny stosunek do kategorii „przeżycia”: pozytywny (okres przeddialogiczny) lub negatywny (dialogiczny). Przeżycie należało, jego zdaniem, do indywidualnej, psychicznej sfery, którą przewyższało spotkanie, por. M. Buber, *Replies to My Critics*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 711–712.

³³ Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 9.

Doświadczenie jedności miało według Bubera wskazywać na rzeczywistość, która była podłożem wszelkich zjawisk. Leżała ona poza światem przedmiotów doświadczenia jako ich podstawa. Stanowiła ona pierwotną zasadę, którą można było uchwycić wyłącznie w duszy człowieka. Używając języka filozofii kantowskiej i pokantowskiej, można by powiedzieć, że mamy do czynienia z dwoma rodzajami podmiotu: empirycznym (zbiorem wrażeń) i transcendentnym (zasadą jedności). W ekstazie dochodziłoby do uchwycenia właściwej relacji między nimi³⁴. Przeżycie jedności nie polegało więc na bezpośrednim doświadczeniu Boga, ale raczej ludzkim przeżyciu jedności „Ja”. Pojęcie istoty boskiej jako fundamentu jedności stało się zatem konstrukcją pomocniczą do wyjaśnienia owej integracji podmiotu³⁵.

O tym, że Buber nie traktuje tego doświadczenia jako naturalnego, świadczy stosowane przez niego w tym kontekście pojęcie „łaski”. Źródłem przeżycia jedności nie jest bowiem sama dusza, ale „Inny”. To właśnie on prowadził do zjednoczenia duszy w chwilowym akcie, po którym dusza mogła ponownie pograć się w chaosie uczuć i rzeczy³⁶. Dokonujące się więc w ekstazie zatopienie się duszy w sobie i jej integracja stawały się ostatecznie darem Boga³⁷. Zdaniem Bubera, nie było chyba człowieka przeżywającego ekstazę, który nie interpretowałby tego przeżycia jako doświadczenia Boga. Człowiek, który odbierał siebie jako byt skończony i uwarunkowany, doświadczał mocy nieskończoności, w której zanikała granica między nim a „innym”. Tym samym rozumiał siebie jako miejsce komunikacji tego, co naturalne z tym, co nadnaturalne. Przeżywał tym samym moment ogarnięcia i wypełnienia przez boskość (*enthusiasmos*)³⁸. Bóg, którego wówczas człowiek doświadczał, nie był jakimś zewnętrznym bytem wobec niego. U ekstazyków, a tym samym u twórcy filozofii dialogu, dokonał się proces interioryzacji istoty boskiej jako zasady jedności człowieka³⁹.

Według Bubera, znamioną cechą tego ekstatycznego przeżycia jedności, interpretowanego jako doświadczenie istoty boskiej, była jego językowa niewyraźność⁴⁰. Filozof z Heppenheim wskazywał na dwa powody tego stanu rzeczy. Po pierwsze, poznanie stanowi rezultat działania człowieka, który opisuje rzeczy w systemie przestrzenno-czasowych kategorii języka. Doświadczenie ekstatyczne natomiast przekracza je, ponieważ człowiek ociera się w nim o coś, co leży poza

³⁴ Por. J. Tillman, dz. cyt., s. 53–54.62.

³⁵ Por. tamże, s. 62–65.

³⁶ Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, s. XXIV.

³⁷ Por. tamże, s. XXV.

³⁸ Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, s. XXVI–XXVII.

³⁹ Por. B. Casper, dz. cyt., 43–44; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 163–164.

⁴⁰ Por. P. Mendes-Flohr, *Nachwort*, wyd. cyt., s. 243–245.

ich granicami. Po wtóre, język jest ze swojej natury funkcją społeczności i może wypowiedzieć wyłącznie pewne treści wspólne. Przeżycie jedności duszy ma natomiast miejsce w samotności człowieka, która jest niedostępna dla ludzi z zewnątrz. W tej sytuacji, uprzywilejowanym środkiem komunikacji doświadczeń mistycznych są metafory⁴¹.

Die Lehre vom Tao

Myśl o jedności, będącej przedmiotem doświadczenia mistycznego, przenika także posłowie Bubera do *Reden und Gleichnisse des Tschunag-Tse*, noszące znamienity tytuł *Die Lehre vom Tao*. Jest ono świadectwem wpływu taoizmu na wczesną fazę jego twórczości, z którego zaczerpnął sześć ważnych idei: tao, brak działania, *coincidentia oppositorum*, urzeczywistnienie, jedność życia i świata⁴². We wspomnianym posłowniu dominuje znane też przekonanie o pozornym świecie ludzkiego doświadczenia, który wskazuje na realną rzeczywistość, będącą jego bytowym fundamentem⁴³.

Buber zauważa, że są trzy główne siły ducha Wschodu, z których Zachód zna tylko dwie: naukę i prawo. Wschód natomiast posiada jeszcze wiedzę o tym, co jest w życiu konieczne, o pierwotnej jedności, która stanowi fundament całej rzeczywistości. Wiedza ta ma charakter przede wszystkim egzystencjalny, integrujący całe życie człowieka. Jedności tej, przewyższającej wszelką treść, nadawane są różne określenia: byt, jedność „Ja”, podobieństwo zjednoczonej istoty człowieka z Bogiem, czy w końcu tao. Tym więc, co Wschód ma do zaoferowania Zachodowi, jest „nauka o tao”⁴⁴.

Na przestrzeni wieków pojęcie to miało różne znaczenia. Oznaczało metodę, drogę, inteligencję, rozum, noumen, naturę, Boga osobowego, sens, porządek kosmosu, podstawę bytu, logos. Podkreślając znaczenie słowa „tao”, rozumianego jako droga lub jako logos, Buber zauważa, że określenia te dotyczą wprawdzie transcendentnej zasady ludzkiej egzystencji, ale jej faktycznym nośnikiem jest prawdziwe życie człowieka⁴⁵. Słowa te są echem poglądów Lao-tse, u którego

⁴¹ Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, s. XXVI.XXIX–XXXI.XXXVII–XXXVIII; tenże, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt a. M. 1906, s. 8; P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, wyd. cyt., s. 68–69; J. Tillman, dz. cyt., s. 54.

⁴² Por. R. Wood, *Fernöstliche Themen in Bubers Werk*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 349–352.

⁴³ Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 15.

⁴⁴ Por. M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, wyd. cyt., s. 1024–1026. 1029.

⁴⁵ Por. Tamże, s. 1037; J. Tillman, dz. cyt., s. 66–67.

mamy dwa ujęcia „tao”, między którymi panuje nieustanne napięcie: transcendentne (zasada świata) i immanentne (prawo życia)⁴⁶.

Buber przyjmował raczej ujęcie transcendentne, które interpretował na dwa sposoby. Z jednej strony, „tao” odnosiło się do jakiegoś irracjonalnego, nieuchwytnego dla rozumu elementu stanowiącego dynamiczną podstawę świata. Przypominało ono tym samym kantowski „byt w sobie”, w którym wszystko jest ugruntowane. Nie mogło być ono zbadane, skonceptualizowane i wyjaśnione z racji swego ukrycia, a jedyną możliwością doświadczenia go był unikalny sposób bytowania⁴⁷. Na innym miejscu Buber mówi o alternatywnym sposobie dotarcia do „bytu w sobie”. Otóż, przywołuje on naukę o „śnie marzeń” i „śnie głębokim”. Drugi typ snu charakteryzuje się brakiem wszelkich doświadczeń, ale to właśnie w nim dokonuje się zjednoczenie z podstawą wszystkich bytów⁴⁸. Owym fundamentem rzeczywistości była zatem nieuwarunkowana jedność, będąca podłożem licznych procesów i własności, które manifestowały się w świecie w formie przeciwieństw (element żeński i męski, ciemność i jasność, niebyt i byt)⁴⁹. W celu wizualizacji tej prawdy o fundamencie świata, Buber używał metafory białego światła, składającego się z siedmiu barw. Nie przybierało ono żadnej określonej barwy, co jednak nie oznaczało braku którejkolwiek z nich, ale pewien ich nadmiar, który wszystko zawiera w sobie⁵⁰.

Z drugiej strony, autor *Ich und Du* rozumiał „tao” jako zasadę spontanicznego działania⁵¹, dzięki któremu człowiek realizował swoją wyjątkowość i indywidualność. Indywidualność ta przejawiała się w różnorodnych ludzkich cechach, których aktualizacja następowała w kontaktach z innymi bytami. Przymioty te wskazywały ponadto na coś bardziej pierwotnego, co stanowiło ich podmiot i fundament działania⁵². Poprzez integrację wszystkich wymiarów swojego życia i podniesienie ich do wymiaru „tego, co nieuwarunkowane”, człowiek spełniał się⁵³. Zdaniem Bubera, wyłącznie istota potwierdzająca swoją wyjątkowość i zmieniająca się, realizuje nie tylko zasadę „tao”, ale sama jest drogą („tao”)⁵⁴.

⁴⁶ Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 15.

⁴⁷ Por. M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, s. 1037–1039.1041; W. Faber, dz. cyt., s. 522.

⁴⁸ Por. M. Buber, *Dem Gemeinschaftlichen folgen*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, wyd. cyt., s. 458–461.

⁴⁹ Por. tamże, s. 456–457.

⁵⁰ Por. M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, s. 1025.

⁵¹ Por. tamże, s. 1037.

⁵² Por. tamże, s. 1031.1037.1041–1042.1046–1047; P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, wyd. cyt., s. 70–71.

⁵³ Por. M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, wyd. cyt., s. 1030–1032.

⁵⁴ Por. tamże, s. 1039–1042.

W procesie swojej autorealizacji, człowiek może jednak spotkać pewne przeszkody. Jedną z nich, szczególnie akcentowaną przez Bubera, jest „pasożytnicza” władza państwowa, która ogranicza spontaniczność i wymusza pewne zachowania przez system nakazów i zakazów. W przeciwieństwie do niej, władza prawdziwa winna uwalniać jednostki spod zwierzchnictwa i umożliwiać wolne dysponowanie swoim życiem⁵⁵.

Buber stara się wykazać zbieżność intuicji zawartych w nauce o „tao” z motywem zaczerpniętym z Kabały, który przejawiał się w tezie o centralnym (jednym) człowieku (*der zentrale Mensch*). Zgodnie z tą tezą, wszystkie dusze zawarte były w Adamie i stamtąd rozpoczęły wędrówkę. Na tym gruncie, pojawiła się teza o tzw. „ja kolektywnym” lub „osobowości korporacyjnej”, na którą składają się poszczególni ludzie. Tworzą oni więc w istocie jedną osobę, przy zachowaniu wielości przejawów⁵⁶. Teza o „centralnym człowieku” (*der zentrale Mensch*) zawierała przekonanie, że każdy stanowi jedność, którą winien w sobie odkryć i ożywić. Bytowa jedność człowieka znajduje swój wyraz w jedności poznania, charakteryzującej się totalnością (widzenie jedności w rzeczach), bezpośredniością oraz zjednoczeniem człowieka⁵⁷.

Daniel

Z przejściem od mistyki monologicznej do dialogicznej, inspirowanej myślą Kierkegaarda⁵⁸, mamy do czynienia w *Danielu*, stanowiącym pierwszy dojrzały wyraz filozofii Bubera⁵⁹. W dwóch poprzednich pismach doświadczenie mistyczne było traktowane najczęściej jako czysto subiektywne przeżycie, w którym człowiek odczuwał obecność Boga w głębi swej duszy. W *Danielu* natomiast, potraktowane jest jako zachodzące w wyniku kontaktu człowieka ze światem zewnętrznym, w którym obcuje on z tajemnicą istnienia. Człowiek otwiera się więc na niezależną rzeczywistość, która ukazuje mu swoją głębię⁶⁰. Spełnienie ludzkiego życia nie miało już dokonywać się w wyniku ekstatycznych uniesień, w których

⁵⁵ Por. tamże, s. 1048–1049.

⁵⁶ Por. tamże, s. 1031–1032; W. Rebell, art. cyt., s. 352–353.358. Motyw osobowości zbiorowej występuje u Bubera także w jego pismach o wychowaniu, por. M. Buber, *Über das Erzieherische*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, wyd. cyt., s. 787.

⁵⁷ Por. M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, wyd. cyt., s. 1031.1038–1048; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 97.100–107.

⁵⁸ Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 9; W. G. Brown, dz. cyt., s. 67.

⁵⁹ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 35.

⁶⁰ Por. G. Wehr, dz. cyt., s. 100–101.

człowiek ulegał chwilowym uczuciom, ale twórca filozofii dialogu kreśli teraz inne perspektywy jego egzystencji⁶¹.

Buber rozpoczyna swoje poszukiwania od wprowadzenia nowej kategorii, jaką jest „kierunek”. Określa go jako napięcie duszy ludzkiej, które ją mobilizuje do tego, aby z nieskończonych możliwości, wybrała jedną i urzeczywistniała ją w czynie⁶². W związku z tym wyborem podkreśla on dwie rzeczy. Po pierwsze, akcentuje on potrzebę całkowitego zaangażowania się człowieka, które prowadzi do osiągnięcia jego integracji⁶³. Wybór określonego kierunku winien się dokonać nie tylko za pomocą samych zmysłów lub rozumu, ale całego bytu⁶⁴. Nieodłącznym jego elementem są także wszystkie namiętności i emocje, które dzięki temu zostaną ukierunkowane i uporządkowane. Pełne zaangażowanie wszystkich wymiarów człowieka jest miarą doskonałości dokonanego wyboru⁶⁵. Na innym miejscu Buber podkreślał, że od uczuć i namiętności nie można uciekać lub tłumić ich, ponieważ stanowią one wtedy pożywkę dla demonów. Natomiast ich docenienie i wykorzystanie przyczynia się do ujawnienia prawdziwej istoty człowieka⁶⁶.

Po wtóre, koniecznym warunkiem obierania kierunku jest otwarcie się człowieka na rzeczywistość. Buber podkreślał, iż to właśnie rzeczy są miejscem odsłaniania kierunku⁶⁷. Wszelką natomiast próbę szukania jedności w oderwaniu od świata, traktowanego niekiedy jako złudzenie, nazywał on „bezdrożem”⁶⁸.

Buber odróżnia dwie relacje podmiotu do rzeczywistości: orientowanie się i realizowanie (uobecnianie)⁶⁹. Dystynkcję tę zaczerpnął prawdopodobnie od W. Diltheya, który oparł ją na radykalnej różnicy w sposobie poznania nauk przyrodniczych i humanistycznych. Orientowanie się odpowiadałoby wyjaśnianiu, a realizowanie rozumieniu świata⁷⁰. Nie brakuje jednak osób, które twierdzą, że rozróżnienie to jest wynikiem wpływu taoizmu na poglądy Bubera⁷¹. Jedno jest pewne – rozróżnienie to znajdzie swój wyraz w dwóch postawach „Ja–To” i „Ja–Ty”

⁶¹ Por. M. Buber, *Daniel*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, wyd. cyt., s. 14–17; P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, wyd. cyt., s. 69–70; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 110.

⁶² Por. M. Buber, *Daniel*, wyd. cyt., s. 17.

⁶³ Por. tamże, s. 15.

⁶⁴ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 36.

⁶⁵ Por. M. Buber, *Daniel*, wyd. cyt., s. 15; P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, wyd. cyt., s. 80–81.

⁶⁶ Por. M. Buber, *Pointing the Way*, New York 1963, s. 11–15.

⁶⁷ Por. M. Buber, *Daniel*, wyd. cyt., s. 14.

⁶⁸ Por. tamże, s. 71.

⁶⁹ Por. tamże, s. 22.

⁷⁰ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 34.

⁷¹ Por. R. Wood, art. cyt., s. 352–353.

charakterystycznych dla jego myśli dialogicznej i nowego paradygmatu w myśleniu o relacji człowieka z Bogiem. Jedyna różnica między nimi polega na tym, że orientowanie i realizowanie są osadzone w subiektywności, natomiast słowa podstawowe w sferze „pomiędzy”⁷². Pomijając powyższe kontrowersje, trzeba zauważyć, że w obu przypadkach zakwalifikowanie działania człowieka do jednej z dwóch wymienionych relacji byłoby uzależnione od celu, jaki mu przyświeca. Może być on również dwojaki: umieszczenie przeżycia w związku z innymi doświadczeniami, uporządkowanie i opisanie go według praw (orientowanie się) albo uchwycenie go w jego własnej sile i żywotności (realizowanie)⁷³. W pierwszym przypadku człowiek nabiera dystansu do świata, staje wobec przedmiotów, które może poznawać. Co więcej, sam staje się jednym z nich. Na tym jednak nie wyczerpuje się ludzka aktywność. Faktycznym bowiem zadaniem człowieka jest przebicie się do prawdziwej rzeczywistości. Dokonuje się to wówczas, gdy zewnętrzna rzecz pochłania go tak bardzo, iż jej przeżycie prowadzi do poczucia jedności z nią i przyczynia się jednocześnie do wewnętrznej integracji człowieka. Owa jedność stanowi prawdziwą rzeczywistość, zwaną też Bogiem⁷⁴.

Buber deprecjonuje więc traktowanie postawy orientowania się jako jedynego wyznacznika ludzkiego działania, ponieważ nie pozwala ona dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości. Efektem podporządkowania całego ludzkiego życia postawie orientowania się jest konstytucja świata wyobcowanego, doświadczanego za pośrednictwem form apriorycznych, kategorii i praw transcendentálnych, o których mówił Kant. Filozof z Heppenheim podkreśla tym samym wyższość postawy uobecniania, ponieważ umożliwia ona doświadczenie prawdziwej rzeczywistości, która jest dostępna w mistycznym przeżyciu. Człowiek zwraca w nim całą swoją energię w stronę rzeczy, znajdującej się przed nim, dzięki czemu wchodzi z nią w realny kontakt. Przeżycie to prowadzi do uczucia jedności między bytami. Stanowi ono podstawowy sposób bycia w świecie. Jest to, mówiąc językiem Heideggera, fundamentalny egzystencjał. Buber mówi tu o tzw. „czystym przeżyciu”, w którym człowiek dociera do ostatecznej granicy, ocierając się tym samym o tajemnicę rzeczywistości, która utożsamiana była z wiecznym Bogiem⁷⁵. W *Danielu*

⁷² Por. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, s. 298–299.

⁷³ Por. M. Buber, *Daniel*, wyd. cyt., s. 22–24. Wpływ na koncepcję realizacji mieli także F. Nietzsche ze swoją pochwałą kreatywności, podkreśleniem roli konkretności, ideą efektywności konfliktów i podkreśleniem wartości impulsów oraz S. Kierkegaard, akcentujący niepewność życia jednostki oraz bezpośredniość relacji człowieka z Absolutem, por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 34–35.

⁷⁴ Por. tamże, s. 26.28; A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 9.

⁷⁵ Por. M. Buber, *Daniel*, wyd. cyt., s. 15.21.39.40.42; W. G. Brown, dz. cyt., s. 69–70; B. Casper, dz. cyt., s. 26–29.

Buber pisze: „(...) ponieważ Bóg nie może inaczej urzeczywistnić siebie człowiekowi, jak tylko przez najgłębszą obecność przeżycia i nie jako ciągle ten sam, lecz jako wieczny nowy, największy Bóg przeżycia. Orientacja, która ukazuje się jako wszechogarniająca, jest bezbożna (...)”⁷⁶.

Jak widać z powyższej wypowiedzi, to dzięki uobecnianiu, polegającemu na spotęgowaniu sił życiowych i przebudzeniu duchowej głębi człowieka w kontakcie z bytami, Bóg może się objawić. Nie chodzi tu jednak o ontycznie transcendentny lub immanentny wobec człowieka Absolut, ponieważ Buber nie interesowało mówienie o Bogu na płaszczyźnie ontologicznej, ale egzystencjalne przeżycie Jego bliskości. Doświadczenie, o którym mowa, polegało na przeżyciu jedności człowieka w kontakcie z bytami, które nadawało jego życiu kierunek i sens⁷⁷. Podobną tezę można znaleźć już w dysertacji doktorskiej Bubera, w której podkreślał, że boska jedność nie może być rozumiana w sensie średniowiecznym, jako radykalnie transcendentna jedność Stwórcy w obliczu wielości stworzenia, ale jako uniwersalna immanencja Boga, czyli jedność realizująca się w świecie i poprzez świat⁷⁸. O takiej jedności była mowa w tradycji wiodącej od Kuzańczyka i Böhmego do Goethego, w której wyrastał też twórca filozofii dialogu⁷⁹. Dlatego nieprzypadkowe jest, zdaniem A. Anzenbachera, motto do *Daniela*, zaczerpnięte od Eriugeny: *Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur* („Bóg tworzony w stworzeniach w sposób cudowny i niewypowiedziany”). Zamiast przeżycia bliskości Boga przez zatapiające się w sobie „Ja”, mamy tu do czynienia z doświadczeniem boskiej jedności w wyniku spotkania dwóch bytów w świecie stworzeń⁸⁰.

Ściśle jednak rzecz ujmując, nie jest do końca jasne, jak Buber pojmował owego Boga. Pewne sformułowania z *Daniela* sugerują bowiem, że nie wyzwolił się on całkowicie z panteizujących idei z wcześniejszego okresu. Dobrze ilustrują to następujące słowa: „Bóg chce być urzeczywistniony i cała rzeczywistość jest rzeczywistością Boga i nie ma innej rzeczywistości jak tylko ta, stworzona przez człowieka, który urzeczywistnia siebie i wszelki byt”⁸¹ lub „(...) rzeczywistość jest najwyższą ceną życia i wiecznymi narodzinami Boga”⁸².

⁷⁶ M. Buber, *Daniel*, wyd. cyt., s. 40.

⁷⁷ Por. H. Bergman, *Martin Buber and Mysticism*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 299; M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, wyd. cyt., s. 36–39.

⁷⁸ Por. B. Casper, dz. cyt., s. 24.

⁷⁹ Por. tamże, s. 39.

⁸⁰ Por. A. Anzenbacher, dz. cyt., s. 9; W. Rebell, dz. cyt., s. 348.

⁸¹ M. Buber, *Daniel*, wyd. cyt., s. 43.

⁸² Tamże, s. 45.

Mimo, że powyższe wypowiedzi twórcy filozofii dialogu nie są jasne, to wydźwięk całej książki jest taki, że pozwala stwierdzić, iż w jego rozumieniu doświadczeń mistycznych nastąpiło przejście od umieszczania przeżycia boskiej jedności wyłącznie w głębi swej duszy do umiejscowienia jej „pomiędzy” człowiekiem i światem⁸³. Powyższy sposób myślenia Bubera o boskości był tym samym swobodną polemiką z zarzutem Feuerbacha dotyczącym oderwania religii od świata oraz zarzutem Nietzschego odnośnie do braku wpływu Boga na świat w wyniku Jego „śmierci”. Autor *Ich und Du* chciał odeprzeć powyższe zarzuty, wskazując obecność Boga w doświadczeniach aktualnego życia, który objawiał się w chwili, gdy udziałem ludzkiego „Ja” było wewnętrzne przeżycie jedności świata. Istota boska, która pozostawałaby w tej sytuacji bez związków ze światem, była więc nie do pomyślenia⁸⁴.

Buber przestanie z czasem utożsamiać przeżycie jedności z doświadczeniem Boga jako podstawy świata. Ciągłe będzie utrzymywał, że docieramy do niepodzielnej, beztreściowej oraz bezkształtnej jedności i możemy przyjmować, iż pozostaje ona niezmienna pośród przemian, ale uzna, że rozciągnięcie jej na sferę bóstwa stanowi przekroczenie dozwolonych granic⁸⁵. Zmiana ta będzie też związana z jego odwróceniem się od mistyki, czego pierwsze ślady zauważa się w jego esejach *With a Monist* i *The Alter* z roku 1914. Wobec tradycji mistycznej Buber wysunął tam dwa zasadnicze zarzuty. Pierwszy dotyczył negacji świata i próby doświadczenia Boga w oderwaniu od niego, a drugi lekceważenia rozumu przez mistyków⁸⁶. Krytyka mistyki znalazła swoją kontynuację w jego uwagach dotyczących poezji Franza Werfela z 1917 roku, któremu zarzucał traktowanie świata jedynie jako funkcji „Ja” i odmówieniu mu wszelkiej przedmiotowości⁸⁷. Naturalnie Buber nie stał się nagle zwolennikiem absolutyzacji rozumu, ponieważ dostrzegał jego granice. Rozum stanowił, jego zdaniem, wyłącznie jeden z wymiarów człowieka, a jego funkcją było logiczne opracowanie doświadczenia⁸⁸.

⁸³ Por. tamże, s. 74; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 150–156.

⁸⁴ Por. B. Casper, dz. cyt., s. 44–45.

⁸⁵ Por. M. Buber, *Zwiesprache*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, wyd. cyt., s. 197–198.

⁸⁶ Por. M. Buber, *Pointing the Way*, s. 19.28–30; H. Bergman, art. cyt., s. 297–298.

⁸⁷ Por. P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog...*, wyd. cyt., s. 143.145.

⁸⁸ Por. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: tenże, *Werke. Erster Band...*, wyd. cyt., s. 1112; tenże, *Replies to My Critics*, s. 690; *Philosophical Interrogations*, S. i B. Rome (red.), New York 1964, s. 53–54.

Zakończenie

W zaprezentowanej powyżej mistycznej koncepcji Absolutu, której autorem jest Martin Buber, można wyróżnić kilka istotnych elementów. Po pierwsze, Buber przeniósł dyskurs o Bogu ze sfery teorii na płaszczyznę praktyki, co pozwala go umieścić w nurcie myślicieli znajdujących się pod wpływem Kanta⁸⁹. Jak było to widoczne w powyższych analizach, nie dostarczał on racjonalnych dowodów na istnienie Absolutu, ale odwołując się do praktyki i doświadczenia, starał się on przede wszystkim ukazać, jakie egzystencjalne znaczenie ma Bóg dla człowieka⁹⁰. Po drugie, punktem wyjścia jest dla Bubera wewnętrzne przeżycie jakiejś tajemniczniej wewnętrznej siły (strumienia życia) interpretowane jako doświadczenie Boga. Polegało ono na integracji duchowych sił podmiotu, spotęgowaniu jego świadomości i nawiązaniu relacji z głębszymi warstwami duszy. Przeżycie to było rozumiane jako narodziny boskości w duszy ludzkiej, utożsamianej z przeżyciem wewnętrznej jedności człowieka. Po trzecie, budowanie przez Bubera swojej koncepcji Boga właśnie wokół idei jedności. Jak wspominałem już na wstępie, przechodziła ona metamorfozę od monologicznego jej rozumienia do dialogicznego. Interpretacja monologiczna może być dwojaka. W pierwszym przypadku, jedność jest pojmowana jako pewna forma podmiotu transcendentanego, który był podstawą jedności człowieka i świata zjawisk. Owo „ja transcendentalne” stanowiło formę boskości jako warunek możliwości jedności całej rzeczywistości (*Ekstatische Konfessionen*). W drugim natomiast, wyrazem owej jedności jest „tao”, rozumiane nie tylko jako zasada ludzkiego działania, lecz także jako dynamiczna podstawa świata i bytu ludzkiego (*Die Lehre vom Tao*). Dialogiczna interpretacja jedności została związana natomiast z pojęciem ukierunkowania ludzkiej egzystencji. Zmienia się zatem jej charakter – z psychologicznego i metafizycznego na egzystencjalny. Podmiot ludzki, który żyje, zdaniem Bubera, w wewnętrznym napięciu i polaryzacji osiąga życiową jedność poprzez wyjście ku bytom zewnętrznym, określającym jego życie. Ukierunkowanie to znajduje następnie swój wyraz w działaniu. Stan zintegrowanego w jego wyniku życia został utożsamiony z przeżyciem Absolutu (*Daniel*). Boskości tej nie został jednak przyznany przymiot osobowości w żadnej z interpretacji. Po czwarte w końcu, koncepcja powyższa wykazuje tendencję panteizującą, która jest przeciwieństwem charakterystyczną dla mistyków.

⁸⁹ Por. F. Kaufmann, *Martin Bubers Religionphilosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 191–193; T. Reichert, *Martin Buber: „Ich habe keine Lehre...” – Erkennen und Weitergabe des Erkannten im Grundwort Ich-Du*, „Im Gespräch” 6 (2003), s. 15–16.

⁹⁰ Por. H. W. Schneider, *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 415.

Warto też na koniec podkreślić, iż Buber, pomimo wspomnianej wyżej krytyki, nie opuścił nigdy tak naprawdę obszaru mistyki⁹¹. Odrzucił on jedynie jej monistyczne ujęcie, które rozumiano jako zatopienie się duszy w sobie, a przyjął w okresie dialogicznym jej wersję dualistyczną, gdzie podkreślano konieczność spotkania z Bogiem w świecie⁹². Ślady mistyki są rzeczywiście obecne także w buberowskim myśleniu dialogicznym. Ich przejawem jest chociażby obecność głównych jego kategorii, które żydowski filozof poddał swoistej reinterpretacji (jedność, obecność, bezpośredniość, niewyraźność, unikalność osoby, przeżycie sensu, jedność przeciwieństw, narodziny Boga)⁹³. W mistycznej idei „przeżycia” miało także swoje korzenie pojęcie „spotkania”, które było charakterystyczne dla dialogicznego okresu jego myśli. Właśnie to przejście od psychicznego przeżycia podmiotu do spotkania z „innym” w świecie dało początek na początku lat dwudziestych XX w. nowemu paradygmatowi w filozofii Bubera i nowemu sposobowi myślenia o Bogu⁹⁴.

⁹¹ Por. A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędrzy*, Warszawa 1987, s. 143; J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977, s. 103.

⁹² Por. M. A. Bertman, *Buber: Mysticism Without Loss of Identity*, „Judaism” 49 (2000), s. 81–82; W. E. Kaufman, *The Mysticism of Martin Buber: An Essay On Methodology*, „Judaism” 27 (1978), s. 175–176.179–180.

⁹³ Por. J. Brown, *Kierkegaard, Heidegger, Buber und Barth. Subject and Object in Modern Theology*, New York 1962, s. 118; M. Friedman, *Martin Buber's Encounter with Mysticism*, wyd. cyt., s. 50.54.71–72.81; P. Mendes-Flohr, *Nachwort*, wyd. cyt., s. 250.

⁹⁴ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, wyd. cyt., s. 711–712.