

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

SPOTKANIE FILOZOFÓW DIALOGU

Zaplecze spotkania. Po niemiecku *begegnen*, to tyle, co „spotka”, „spotyka”. Jednak słowo to jest zwodnicze, bo może służyć wyrażeniu sensu całkiem odmiennego: „zapobiega” lub „przeciwdziała”. Niech ta leksykalna swoistość posłuży za pretekst do przypomnienia do oczywistej prawdy, że spotkanie dokonuje się między ludźmi, a tak jest – zwłaszcza – spotkanie, w którym uczestniczą filozofowie, rzadko przebiega w atmosferze pełnego porozumienia, a tak nie musi prowadzić do unifikacji zgłaszanych projektów. Powyższa zasada nie straciła aktualności przez jej odniesienie do szczególnego spotkania, jakie przydarzyło się dwóm czołowymi przedstawicielom dwudziestowiecznej myśli dialogicznej, kojarzonej czasem z filozofią spotkania. Spotkanie się Bubera i Rosenzweiga nie tylko umożliwiło inspirację dla obu wymian poglądów, ale też zainicjowało zwyczaj ludzki przyjaźni. W połowie 1922 r. Rosenzweig w liście do Gertrudy Oppenheim nazwał Bubera osobą, której zawdzięcza otwarcie nowej epoki swego życia, jakkolwiek wiedział, że życie to dobiega kresu¹. Również dla Bubera znajomość z Rosenzweigem była cenna², zaowocowała nie tylko podjęciem wieloletniej pracy (po śmierci Rosenzweiga w 1929 r. kontynuowanej przez samego Bubera) nad niemieckim przekładem tekstów *Biblii*, ale przede wszystkim przyczyniła się do intelektualnego pogłębienia optyki dialogicznej, która znalazłszy swój wyraz w publikowanych przez Bubera tekstach, począwszy od wydanej w 1923 r. książki *Ja i Ty*³, mającej wpływ na sposób podejmowania przez niego kwestii filozoficznych w ciągu kolejnych czterdziestu lat.

Spotkanie się filozofów, twórczy dialog, jaki się między nimi wywiązał, nie przyniosły ujednoczenia ich stanowisk, ani homogenizacji perspektywy, z jakiej budowali swój filozoficzny obraz człowieka, wiata, Boga. Rozbieżności między nimi wynikały nie tylko z wieku (Buber był star-

¹ F. Rosenzweig: *Briefe*. Berlin 1935, cyt. za: H. J. Heering: *Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig*. "Revue Internationale de Philosophie", nr 126, 1978, Fasc. 4, s. 473.

² Wyznanie Bubera zamieszczone w liście z 29. 09. 1922: „Jest Pan jednym z nielicznych ludzi, z którymi w tej dekadzie mogłem «wymienia» listy; cz. sto wyprowadzał mnie Pan z jaskini...” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 475), było nie tylko kurtuazyjną formułą, bowiem dotyczyło dialogu równie rzetelnego i bezkompromisowego, jak ten, który 40 lat później Buber podjął z Levinasem.

³ W latach 1919-1921 Buber na prośbę Rosenzweiga zaznajamia się z tekstem jego *Gwiazdy Zbawienia*, z kolei sam przesyła mu projekt *Ja i Ty*.

szy o 9 lat), dotyczyły równie najró niejszych w tków ich biografii: formy filozofowania, stylu pracy, wra liwo ci religijnej, postaw politycznych, czy odnajdywania si w yciu publicznym. Nie było mi dzy nimi zgody nawet w kwestiach dla ydów najwa niejszych, jak stosunek do *Tory* i wyobra e nie o miejscu Izraela we współczesnym wiecie. Ale wszystkie te odmienno ci, sytuuj ce uczestników spotkania - filozoficznego, egzystencjalnego, ludzkiego - niejako na ró nych biegunach, nie tylko nie udaremniały wzajemnej relacji mi dzy nimi, ale wr cz uposa yły j szczególnie gł bokim wymiarem. A zatem pozostawanie w dystansie - pami tajmy, e dla Bubera pradystans stał si okre leniem niemal technicznym i był pierwszym warunkiem urzeczywistnienia si ludzkiego bytu⁴ - pozwoliło Buberowi i Rosenzweigowi utrzyma wysok rang filozoficznego dyskursu, który doprowadził do zarysowania dwóch wa kich dialogicznych wizji. Ró nice czyniły sobie bliskimi tych, którzy podejmuj c filozoficzny dialog spotykali si w imi sprawy dla siebie najwa niejszej - osadzenia „problemu człowieka” w kontek cie mo liwie najbardziej dla reprezentatywnym, tak jak go pojmowali. Sytuuj c si w opozycji do niemieckiego idealizmu⁵, starali si swoje filozoficzne powołanie - jakkolwiek w sposób indywidualny i nie daj cy si sprowadzi do jednej wykładni godz cej oba stanowiska - realizowa z pasj i zaangażowaniem znamionuj cym dzieło wizjonerskie, co o tyle mo e by zrozumiałe, e ich filozofowanie wyrastało z pobudek religijnych. I chocia zdołali nada swym pogl dom filozoficznym form niejednakow , to narazili si współczesnym, ka dy ze swej strony, na zarzut pomieszania materii filozoficznej i teologicznej⁶. To prawda, e jakkolwiek nie uto samiali swej religijno ci z ortodoksja , to jednak budowali sw my l na fundamencie religijnym, korzystaj c nie tylko z zaplecza judaizmu, ale tak e tradycji i objawienia chrze cija skiego. Obaj wreszcie optowali za dualistycznym sposobem stawiania problemów filozoficznych: u Bubera to, co w ludzkiej egzystencji rzeczywiste, było **relacj** [*Beziehung*] - stanowiła ona jej tre - podobnie jak **faktyczno** [*Tatsache*] u Rosenzweiga. Obaj uważali, e najwła ciwsz form filozofowania, zwłaszcza je li jego obiektem jest człowiek, przedstawia dialog, umo liwia on bowiem uchwycenie i wyeksplikowanie, w sposób najbardziej plastyczny, swoisto ci do wiadczenia ludzkiej egzystencji. Wierzyli, e ródłem tego do wiadczenia jest Objawienie - rozumiane religijnie, ale tak e szerzej, antropologicznie - maj ce sens

⁴ „Pradystans stwarza sytuacj typowo ludzk , relacja stwarza w tej ostatniej człowieka” (M. Buber: *Pradystans i relacja*, w: ten e: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 131).

⁵ Zwracano na to uwag wielokrotnie. Czyni to np. W. Schmid-Kowarzik: *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Freiburg-München 1991, s. 28-29, gdzie przytacza opinie M. Theunissen i K. Löwitha.

⁶ Por. H.J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 483.

spotkania między osobami, i jako takie nie dają się zredukować do niczego innego.

wiat - struktur czy relacji ? Dla Rosenzweiga po 1913 r., czyli wówczas, gdy ostygła jego fascynacja heglizmem, Objawienie stało się kategorią na tyle kluczową, organizującą jego zapatrywanie na temat zasięgu, celu, drogi i swoistości filozofowania, że rozpoznał w nim „punkt Archimedesowy” swego myślenia⁷. Monologiczna, uniwersalna prawda i taka realność heglowskiego czystego rozumu⁸ musiała więc ustąpić wobec prawdy dialogicznej, dostępnej jedynie w obrębie relacji między podmiotem a adresatem Objawienia. Rosenzweig niejako mijając się z Heglem, bowiem nie zmierza do tego, by to, co jednostkowe uzewnętrznił w powszechność mowy, lecz pragnie jednostkowo, z niepowtarzalnością i ekskluzywnością, które przysługują osobie, podnieść do poziomu tego, co nieredukowalne i w tym sensie „absolutne”. Teraz na rozwój myślowy Rosenzweiga oddziaływałby dzieło w mniejszym stopniu Kanta, Schellinga czy nawet Hegla, w większym zaś ex-neokantysta Hermann Cohen, Eugen Rosenstock-Huussy i wreszcie sam Buber, z którym z czasem zadzierzgnął więzy przyjaźni. Jednak autor *Gwiazdy Zbawienia*, kreśląc swój filozoficzny projekt, nie zamykał się, w przeciwieństwie do Bubera, w granicach samej tylko dialogiki. Jego „Gwiazda rzeczywistości” wytyczona jest z wykorzystaniem środków dialogicznych, jak i statycznych, a każda z nich znajduje swą reprezentację w odrębnym trójce, które dopiero łącząc, jako nałożone na siebie, ale zarazem nie pokrywające się ze sobą, stanowi model rzeczywistości.

Wierchołki jednego trójki to „elementy”: Bóg, człowiek i wiat - właśnie one są niejako „materialnym” źródłem rzeczywistości, którego wedle Rosenzweiga nie powinna ignorować żadna rzetelna refleksja filozoficzna. Wierchołki drugiego trójki zajmują, dzięki jego odwróceniu, miejsca w wolnej przestrzeni i wyznaczają „tor”, czyli relacje zachodzące między „elementami”. Elementy bowiem wykazują się dynamiką, działaniem: Bóg stwarza wiat, ale ten objawia się człowiekowi jako stwarzający i zbawiający, człowiek przyjmuje Objawienie zbawiającego wiatu; wiat umożliwia zaistnienie owych relacji-dialogu i do wiadczenia ich przez człowieka. W ten sposób „Gwiazda rzeczywistości” rodzi się w duchowej ponadczasowej przestrzeni judaizmu i w dziejowym dramatycznym czasie chrześcijaństwa. O ile zatem Buber sprowadza swoje myślenie o rzeczywistości do warstwy dialogicznej i na niej chce konsekwentnie poprzestać - ograniczając się do wyeksplikowania immanentnie przysługującego jej dualizmu - o tyle Rosenz-

⁷ O przełomie w myśleniu Rosenzweiga pisze A. ale *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, w: *Zawierzy człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sze dziesiąte urodziny*. Kraków 1991, s. 461-474.

⁸ Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman. Warszawa 1965, T. I, s. 268-271.

weig podnosi wa no koniunkcji, w której uczestniczą zarówno elementy, jak te interakcje. Ale tylko pozornie mamy tu do czynienia z dialektyk typu Heglowskiego, bowiem Rosenzweig nie usiłuje doprowadzić do syntezy elementów, które u niego niezmiennie zachowują swą odrębność i aden nie daje się zastąpić innym, ani nie przechodzi w inny, gdy wszystkie, ka dy na swój sposób, uczestniczą w filozoficzno-religijnym misterium Objawienia. Gwiazda nie posiada, w przeciwieństwie do systemowej wizji dziejów, początku ani końca, nie zawiera też w swej strukturze momentu, który stanowiłby najdogodniejszy punkt wyjścia pozwalający na to, by ją „od zewnątrz” opisać i zobiektywizować w sposób przynosiący wiedzę absolutną⁹.

Buber nie odwoływał się do przestrzenno-czasowej i statyczno-dynamicznej symboliki gwiazdy. A jednak w jego wizji rzeczywistości, jako funkcji przyjęcia przez człowieka postawy dialogicznej lub - alternatywnie - pozadialogicznej, można znaleźć momenty stykowe i analogie względem koncepcji Rosenzweiga. Jeśli Rosenzweig wyznacza swemu myśleniu drogę od „przed-wiatu” poprzez „wiat”, ku „ponad-wiatowi”¹⁰, to Buber sekunduje mu o tyle, o ile w projekcie swej dialogiki wymienia trzy sfery, w których tworzy się wiat relacji: sfera relacji z naturą, relacja z ludźmi i relacja z istotami duchowymi [*geistige Wesenheit*]¹¹. Tu jednak zasadniczą różnicą nie jest, jak u Rosenzweiga, względnie kompletność systemu i klarowność jego struktury, ale udział mowy w urzeczywistnianiu się poszczególnych relacji: w pierwszej sferze relacja utrzymuje się „na progu języka”; w drugiej staje się upostaciowiona językowo; w trzeciej pozostaje bezjęzykowa, ale po wiadczą ją język¹². I jakkolwiek tylko w drugiej sferze, relacja z ludźmi, język przybiera postać mowy - zagadnienia i odzewu, które wypełniają przestrzeń „pomiędzy”. Ja i Ty i sprawiają, że mowa jest rzeczywista, zwokalizowana - to jednak obie pozostałe sfery są niezbadane, stanowiąc dialogiczny horyzont, nie dający się wyeliminować z Buberowskiej wizji człowieka.

Osoby u ródła dialogu z rzeczywistością. I znów warto poczynać dygresję biograficzną, nie sposób bowiem abstrahować od odmiennych warunków, w jakich przebiegał wczesny przeddialogiczny okres filozoficznego dojrzewania Bubera i Rosenzweiga. Z pewnością wywarły one polaryzujący wpływ na swoistość ich późniejszego myślenia. Buber swój doktorat obro-

⁹ „W «systemie Gwiazdy» koniec nie łączy się z początkiem. Każde element relacji jest równie pierwotny i różnorodny. W miejscu dialektycznej gry pojawia się spójnik «i», najważniejsze chyba słowo całego dzieła. «I» w takiej samej mierze łączy, w jakiej też rozdziela: Bóg «i» człowiek, człowiek «i» wiat. Bóg «i» wiat” (T. Gadacz: *Wstęp*, w: F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz. Kraków 1998, s. 35).

¹⁰ J. Piecuch: *Franz Rosenzweig i jego dzieło*. „Studia Teologiczno-Historyczne i Ska Opolskiego”, t. 19, 1999, s. 89.

¹¹ M. Buber: *Ich und Du*, w: tenże: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 103.

¹² I amże.

niony w 1904 r. na fakultecie filozoficznym uniwersytetu wiedeńskiego pod kierunkiem E. Jodla (ucznia Feuerbacha) po wici historii problemu jednostkowienia³. W młodości pozostawał w orbicie zainteresowania mistycyzmem, za jego religijność wskazywała na fascynację haskalem i chasydyzmem. Z kolei Rosenzweig w swej dysertacji *Hegel a państwo*, pisanej u Friedricha Meineckego, skoncentrował się na problematyce filozofii politycznej Hegla, dając się przy tym poznać jako znakomity historyk idei, w szczególności znawca idealizmu niemieckiego. Nic więc dziwnego, że Rosenzweig, wykazujący temperament myśliciela spekulatywnego i zorientowanego na budowanie systemu - uwolnionego jednak od totalizujących zapędów filozofii idealistycznej, która nie dostrzegała ludzkiej osoby jako takiej¹⁴ - zarzucał dialogice Bubera pozostałość mistycyzmu, obecne jego zdaniem w określeniach tak kluczowych dla jej myślowej konstrukcji, jak „wrodzone Ty”, czy „pomiędzy”. Niewątpliwie książka *Ja i Ty* przynosi wystarczające argumenty, by oddalić podejrzenia, jakoby jej autor sympatyzował z mistycyzmem. Buber osiwo swego myślenia czyni przeciw dualizm, którego nie da się pogodzić z adn z form zjednoczenia mistycznego, i odpowiednio - nie monolog, lecz dialog będzie tu jedynym medium filozoficznego dyskursu, za kategorie spotkania i komunikowania się nie pozostawi miejsca ani myślowemu monologicznemu, ani takiemu istnieniu, które miałyby polegać na jednostronnej partycypacji¹⁵.

Jednak Rosenzweig nie poprzestawał na próbach wykazywania obcych Buberowskiej dialogice zapożyczeń, kwestionował również zwięźle antropologiczną i ontologiczną wizję zarysowaną w *Ja i Ty*. Dychotomiczny schemat: Ja-Ty - Ja-To wydał się Rosenzweigowi zbyt ubogi, by mógł oddać podstawowy charakter bytów, w relacje z którymi wkracza człowiek; co więcej, obliłował do nieuprawnionej aksjologicznej degradacji tych kategorii, które umownie określone zostały mianem „To” i „My”. W tym odczytaniu propozycji Bubera słowo Ja-To miałyby, według Rosenzweiga, prowadzić do konfrontacji z jakimś przedmiotem, który właśnie jako „To” byłby uznany za nie tylko obcy, ale nawet wrogi względem osobowego „Ty”¹⁶. Zdaniem Rosenzweiga, dysjunkcja Ja-To - Ja-Ty wynika z zakorzenionych u Bubera pozostałości idealistycznego sposobu problematyzowania zagad-

¹³ A. Anzenbacher: *Die Philosophie Martin Bubers*. Wien 1965, s. 8.

¹⁴ Por. E. Levinas: *Franz Rosenzweig: współczesna myślowa i żydowska*, przeł. J. Sado, T. Gadacz, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 402.

¹⁵ H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 477-478.

¹⁶ Pisze o tym K. Dzikowska: *Trzy dyskusje z Martinem Buberem Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Józef Tischner*, w: *Człowiek z przelotu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak. Poznań 2002, s. 67-68, za szczegółowej analizy tej kontrowersji, której głównym powodem jest zapewne różnica w rozumieniu roli czasu, jako tła relacji, dokonuje B. Casper: *Franz Rosenzweigs Kritik an „Ich und Du”*, w: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Freiburg 1983.

nie filozoficznych, co jako echo transcendentalizmu typu Kantowskiego daje o sobie zna zwłaszcza w płaszczy nie teoriopoznawczej. A zatem zarówno korelaty postawy uprzedmiotowiającej (określonej słowem Ja-To), jak i korelaty postawy personifikującej (Ja-Ty) byłyby tylko „fenomenami” świata, a nie rzeczywistością „sam w sobie”, na którą Buber chciałby wskazywać za pomocą odwołania się do postawy Ja-ty¹⁷. Ponadto Rosenzweig zarzuca Buberowi nieuwzględnienie momentu personalnego i dialogicznego obecnego w każdej mowie, która przecież zawsze jest skierowana do pewnego Ty (do osoby), nawet wówczas, gdy jej przedmiotem jest „zaledwie jakieś To (rzecz)”¹⁸. Buber jednak, co najwyraźniej zostało tu przez Rosenzweiga przeoczone, nie kwestionuje udziału czynnika osobowego, jako obecnego w relacjach między dwiema porozumiewającymi się osobami. Nie było jego intencją „zawieszenie” wpływu tego czynnika na charakter mowy lub wręcz na jej treść.

Udział takiego czynnika był dla Bubera oczywisty, a jego koncepcja nie aspirowała do pozycji teorii fenomenologicznej, która poddając empiryczny fenomen krytycznemu rozważeniu musiałaby dokonywać odpowiednich redukcji, w tym wypadku „wziwawias” fakt, że mówiący i słuchający osobami, ludźmi. Buber chciał jedynie wskazać na dualizm w obrębie samej mowy, która zawsze - czego nie negował - urzeczywistnia się w horyzoncie osób. Bo jakkolwiek oba typy mówienia - zarówno mówienie „personifikujące”, wychodzące od słowa Ja-Ty, jak i „uprzedmiotawiające”, które poprzestaje na słowie Ja-To - czysto (choć nie zawsze) urzeczywistniają się między osobami, bądź między jakimś Ja i Ty, to jednak są one diametralnie różnymi od siebie sposobami mówienia, a wizja rzeczywistości, bądź ich konsekwencji, jest w obu przypadkach całkiem odmienna¹⁹. Buber rozpoczyna zresztą swoją pracę *Ich und Du* od owego ostro zarysowanego dualizmu, w którym postać rzeczywistości ujawniana słowem dialogicznym, albo słowem monologicznym - wynikająca z postawy człowieka, który się do niej zwraca, ilekroć wypowiada jedno z dwóch słów fundamentalnych - jest

¹⁷ Na ten zarzut Rosenzweiga zwraca uwagę E. Levinas: *Sposób mówienia*, w: tenże: *O Bogu, który nawiedza myślicieli*, tłum. M. Kowalska. Kraków 1994, s. 269.

¹⁸ F. Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*. Den Haag 1979, s. 824-827; pisze o tym A. Jak: *Marcin Buber o moim liwo ci objawienia*. „Analecta Cracoviensia”, XXIII, 1991, s. 120.

¹⁹ W literaturze komentującej ów moment sporu między Buberem a Rosenzweigem utrwalone jest powyższe nieporozumienie, np.: „Przecież opowiada o czymś, o jakimś doświadczeniu, znaczący zawsze mówi do kogoś, do drugiego człowieka” (A. Jak: *Marcin Buber o moim liwo ci objawieniu*, op. cit., s. 121); albo: „Kiedy z badaczy dokonuje szeregu własnych obserwacji i weryfikuje obiektywne prawdy w ten sposób, że słucha tego, co współbadacz powiedział o swoich obserwacjach. Przez logikę ich wspólnych badań kiedyś akceptuje i uznaje niezależną egzystencję i duchowość [Geistesart] drugiego. Kiedy przysłuchuje się słowom drugiego, dlatego stosunek między obojgiem nie jest samym tylko Ja-To” (P. Wheelwright: *Bubers philosophische Anthropologie*, w: *Martin Buber* [hrsg.: P.A. Schilpp, M. Friedman]. Stuttgart 1963, s. 84).

niesprowadzalna do jednej perspektywy zdolnej obie je pogodzi ²⁰. Dla Buber a człowiek, odwołuj c si do jednego lub drugiego z fundamentalnych słów, czyni to w sposób wolny i w pewnym sensie arbitralny. adnemu ze słów i adnej z pod aj cych za nimi ludzkich wizji rzeczywisto ci nie przysługuje trwało , ani te samodzielna ontyczna legitymizacja, gdy ka - de ludzkie Ja-Ty musi sta si Ja-To, bez którego człowiek w dłu szej perspektywie nie mógłby funkcjonowa w empirycznym wiecie. Mo na natomiast o tyle mówi o aksjologicznej przewadze słowa Ja-Ty nad słowem Ja-To, o ile pierwsze, w odró nieniu od drugiego, jest nie tylko warunkiem koniecznym, ale te warunkiem dostatecznym ludzkiej egzystencji; bez niego adne „ja”, ani jakiegokolwiek wyobra enie b d prze ycie człowieka jako osoby (niezale nie czy maj ce za przedmiot sfer osób, czy sfer rzeczy), nie byłoby mo liwe. Wła nie na tym polega **genetyczna** funkcja słowa Ja-Ty, jak je rozumie Buber, jak e ró na od funkcji opisowej czy normatywnej. Rosenzweig oraz inni komentatorzy nie zawsze skłonni s to dostrzega .

Rosenzweig protestuje te przeciw wymowie i konsekwencjom Buberowskiego modelu, w którym o „byciu-To” lub o „byciu-Ty” miałyby rozstrzyga arbitralnie przyj ta postawa człowieka maj cego do dyspozycji dwa fundamentalne słowa, które, b d c wypowiedzianymi, maj okre la zarazem charakter relacji, jak i charakter uczestniczego w relacji bytu. Tym samym Rosenzweig, niejako ignoruj c antropomorfizuj cy i w tym znaczeniu genetyczny wymiar Buberowskiego wchodzenia w relacje, domaga si uszanowania rangi podstawowych elementów izeczywisto ci, którym ontyczna pozycja przysługuwa musi autonomicznie, a nie „dopiero” jako konsekwencja czyjego wej cia w jedn z dwóch relacji²¹, spo ród których człowiek miałby wybiera . Co ciekawe, w swej krytycznej argumentacji Rosenzweig odwołuje si do osoby Boga - niezale nego, absolutnego kreatora izeczywisto ci, gwarantuj cego jej elementom obiektywny status, jako „wypełnionych sensem” (*bedeutungsvoll*). Pami tamy, e równie u Buber a Bóg, „absolutne Ty mojego Ja”, odgrywa rol „transcendentalnego” gwaranta izeczywisto ci -jednak nie tej, pojmowanej w sposób substancjalno-przedmiotowy, ile raczej tej, w której człowiek uczestniczy poprzez zaangażowanie si w relacj Ja-Ty. Zarzut Rosenzweiga „Od tego zaw enia do Ja i Ty (...) bierze si moim zdaniem wszystko inne. Pan (...) w odurzeniu odkrywaniem wrzuca wszystko inne (całkiem dosłownie) w [obszar] nie ywego. Jednak *To*

²⁰ „Die Welt ist dem Mensch zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung” (M. Buben *Ich und Du*, op. cit., s. 7).

²¹ Buber czasem nieprecyzyjnie rozszerza sens poj cia „relacja” (*Beziehung*), w scistym znaczeniu b d cego zastrze onym do postawy Ja-Ty, i u ywa go maj c na my li „stosunek” (*Verhältnis*), a wi c co , co relacj wła nie nie jest, gdy wynika z postawy Ja-To.

nie jest martwe, chociaż mu przynale y; *To* jest stworzone”²² - mimo emfazy, z jak został sformułowany, wydaje się przeto oparty na nieporozumieniu. Dla Bubera bowiem ani „Ty”, ani „To” nie stanowi obiektywnych określeń rzeczywiście ci, lecz jako dwie podstawowe cechy przeczające o dwoistości modelu ludzkiego zwracania się ku światu wyrażają ambiwalencję, która na trwałe wpisana jest w bycie człowiekiem. A zatem Ty i To oznaczają w intencji Bubera ludzkie postawy, będące jedynym i zarazem nie dającym się obejść filtrem, przez które ludzkie osoby kierują się ku rzeczywiście ci - przy założeniu, że żadna alternatywna droga nie jest istniejąca. Inny zarzut Rosenzweiga dotyczy perspektywy, z jakiej Buber opisuje proces zawiązania się relacji: nie Ja, lecz My będące wedle Rosenzweiga jego początkiem. Ilekroć człowiek sięga po które z dwu fundamentalnych słów, nie czyni tego, jako izolowane „ja”, bowiem już wcześniej przynale y My - wspólnocie.

I wreszcie zarzut trzeci: sprowadzenie Boga do roli wiecznego Ty, absolutnego partnera ludzkiego Ja, uznaje Rosenzweig za przejaw niedopuszczalnego redukcjonizmu. Bóg nie jest ani wyłącznie, ani przede wszystkim partnerem człowieka - jest realnie ci sam w sobie i dlatego kategoria „On” - u Bubera sygnalizująca przynale no do sfery przedmiotów, a nie do sfery osób - jest wedle Rosenzweiga najtrafniejsza dla określenia absolutnej bytowej autonomii przysługującej Bogu²³. Z drugiej strony, Rosenzweig zgadzał się z Buberem, że ludzkie myślenie i mówienie o Bogu ma raczej bytu jedynie wówczas, gdy wypływa z relacji, z religijnego, duchowego zwrócenia się człowieka ku Bogu²⁴. Buber zresztą odstąpił od określenia Boga mianem Ty. Przyznając, że nie jest to najwłaściwsze rozwinięcie tetragrammatonu, uznał racje Rosenzweiga domagającego się, by o Bogu mówił w trybie: ON ([JE]MU, [JE]GO)²⁵. Z kolei Rosenzweig zgadzał się z Buberem, że człowiek nie może o Nim mówić z pozycji obiektywizującego i uprzedmiotawiającego dystansu, lecz jedynie w obrębie relacji. I tu, choćzaledwie *implicite*, dochodzili do porozumienia; dla Bubera bowiem relacja - i tylko ona - stanowiła perspektywę, z której rzeczywiście otwiera się przed człowiekiem, a skoro Bóg jest ze swej istoty raczej osobą niż rzeczą, to również relacja Ja-Ty okazuje się jedyną drogą, która do Niego prowadzi.

Filozofia a religia. Wyłączenie z dyskursu filozoficznego założenie religijnych - zgłaszane jako postulat myślenia przednowożytnego, w czasach nowszych uznane za normy (przynajmniej od XIX w.) za powszechnie akceptowany standard - obaj myśliciele zgodnie odrzucali, widząc w nim przejaw filozo-

²² H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 478.

²³ Por.: tamże.

²⁴ Por.: tamże, s. 479.

²⁵ Tamże.

ficznego redukcjonizmu. Buberowskie *Za mienie Boga*²⁶ wyrazem sprzeciwu wobec najjaskrawszych form tego zjawiska, u którego ródki tkwiła mocno ugruntowana tradycja mylenia obiektywizującego w sposób monologiczny, a nie dialogiczny. Niebezpieczeństwo dostrzeżone przez Bubera i Rosenzweiga dotyczyło nie tyle całego spektrum filozoficznych tematów, ile wiążące z „problemem człowieka”, jako istoty relacyjnej, „zagadnienie” przez Boga i stojące „w Jego obliczu”. Soczewka, w jakiej skupiały się te wtki okazało się Objawienie, stanowiące medium Bosko-ludzkiej relacji. Dla myślicieli o żydowskich korzeniach szczególnie ważnym Objawieniem było Prawo, będące znakiem wiążącym Bogiem a człowiekiem. Ale również w tej materii, dotyczącej relacji człowiek-Bóg, pojmowanej jako relacja religijno-etyczna, ujawniła się między dialogikami kontradycja. Prawo przejęte przez człowieka z Objawienia nie jest w rozumieniu Bubera czymś do wyuczenia się, lecz jest czymś do wypełnienia własnym czynem. Ekspiacja mająca zmasować występki zawsze dotyczy sfery praktycznej, a nie teoretycznej, bowiem „odpokutować trzeba za to, co się zrobiło, a nie za to, czego się dowiedziało”. Buber nie podważa wiążącej mocy prawa, które nie jest dla niego, podobnie jak dla Rosenzweiga, konstrukcją ludzkiego intelektu domagającą się od ludzkich istot akceptacji ze względu na ich rozumność, lecz stanowi Boskie nadanie adresowane do człowieka.

Ani Buber, ani Rosenzweig nie traktują *Tory*, czyli materialnego zapisu takiego prawa, jako gotowego wykazu religijno-etycznych przepisów; przeciwnie, prawo musi być na nowo interpretowane, a *Tora* jest naczelną dyrektywą, która winna być uwzględniana przez każdego, w każdej sytuacji jego życia, ale w sposób aktywnie zaangażujący jego religijność. Powinno ci człowieka nie jest „cytowanie” *Tory*, lecz jej „komentowanie”, w sposób twórczy - własnym życiem, czynem, postawą - zaangażujący nie tylko intelekt, ale przede wszystkim wolę. Wówczas egzystencja człowieka i międzyludzkie relacje zostają wypełnione sensem obecnym w Objawieniu. Takie tu pojawiają się różnice: Buber w większym stopniu uwzględnia wymiar dziejów oraz płaszczyznę etyki, którą modeluje w istotny sposób; dla Rosenzweiga historia nie tylko schodzi na plan dalszy, ale wręcz zatrzymuje się: „nasza pozahistoryczność, albo, mówiąc pozytywnie, nasza wieczność, czyni nam jednoczesnymi wszystkie momenty naszej historii”²⁷. Również wizja uniwersalnej obowiązującej prawa nie jest u obu identyczna. Rosenzweig chce uznać uniwersalność - zarówno w płaszczyźnie prawa jak i nauki-wiedzy - ale jedynie w odniesieniu do „słuchania”, będącego aktem posłuszeństwa; natomiast zawiesza ją w odniesieniu do treści czynów będących

²⁶ Wydanie angielskie - 1952, a później, m. in.: niemieckie (1953), holenderskie (1954), hiszpańskie (1955), włoskie (1960), hebrajskie (1962), japońskie (1962), polskie (1994).

²⁷ Cyt. za: H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 480.

my li. Uniwersalno musi bowiem obowi zywa w obszarze przyjmowania prawa lub jego odrzucania. Intencj Rosenzweiga nie jest zatem przeciwstawianie tego, co wyuczone temu, co uczynione, gdy dla niego istotna granica pizebiega mi dzy czynem a my leniem jako takim. Na słowa Bubera: „poniewa Bóg nie jest dla mnie prawodawc , lecz tylko człowiek jest prawobiorca, prawo nie jest dla mnie obwi zuj ce uniwersalnie, lecz personalnie”²⁸ , odpowiada: „Równie dla mnie Bóg nie jest prawodawc . On przykazuje. Dopiero człowiek w swej gnu no ci, przez sposób w jaki przestrzega prawa, czyni z przykaza usystematyzowan «dopuszczalno » («tubares»)”²⁹.

Tymczasem punkt ci ko ci dialogiki Bubera, której koncepcja przetrwała w swym głównym zarysie a do ko ca filozoficznej drogi autora³⁰, usytuowany jest nieco inaczej. Rosenzweig porusza si w planie rzeczywisto ci, z której wydobywa struktur , wskazuj c na relacje mi dzy podstawowymi jej elementami: Bogiem, człowiekiem, wiatem. Buber poprzestaje na skromniejszym programie; koncentruje si na mi dzyosobowym współbyciu, które u niego urasta do rangi podstawowej rzeczywisto ci. A zatem projekty filozoficzne obu budowane s z innej perspektywy, a ich autorzy, niejako „mijaj si ”, co jednak nie udaremnia mo liwo ci potraktowania ich wysiłków jako wzajemnie komplementarnych. Za słuszn wypada uzna uwag :

„Ruch my lenia ich obu jest zarazem diametralnie przeciwstawny. Ma to jednak t zalet , e ich spotkanie wzmacnia filozofi jednego argumentami drugiego. U obu idzie przecie o wła ciw pozycj Boga i człowieka w filozofii”³¹.

Przytoczony przykład traktowania prawa przede wszystkim jako przesłania głośz cego człowiekowi Bosk obecno , ale te postrzeżanego w aspekcie normatywnym dobrze ilustruje powody, dla których trudno było Buberowi i Rosenzweigowi osi gn pełn zgodno stanowisk. Rosenzweig podkre la wa no uznania i zaakceptowania przez ludzk wol nie tyle faktu, e wszelkie przykazanie mo e sta si prawem, lecz tego, e prawo mo e zawsze przeistoczy si w przykazanie. Oznacza to, e akt interioryzacji powinno ci religijno-etycznej, maj cy swe ródło w woli ludzkiej osoby, ma warto raczej wtedy, gdy człowiek potrafi w uniwersalnej, religijnie zobiektywizowanej warstwie Objawienia rozpozna przykazanie do niego skiero-

²⁸ List do Rosenzweiga z 13 07 1924, cyt za: *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte* [hrsg. und kommentiert: T. Reichert], Gerlingen 1996, s. 262.

²⁹ List do Bubera z 16 07 1924, cyt za: *Buber für Atheisten: ausgewählte Texte*, op. cit., s. 263. (Morfologia dziwnego słowa *tubar ka* e w nim widzie przymiotnik od „czyni ” tun, dosłownie wskazuje na „czynialno ”, tu jednak jest u yte w funkcji normatywnej idzie o to, co „wolno uczyni ” i dlatego zdecydowałem si na form „dopuszczalny”, chybaj c literalno ci słowa, ale oddaj c intencj autora. - W. G.).

³⁰ Podkre la to G. Wehr: *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*. Zürich 1991, s. 166, powołuje si on na artykuły zebrane w ksi dze pami tkowej: *Martin Buber*, op. cit.

³¹ H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 488.

wane, ani eli wówczas, gdy ekskluzywna relacja mi dzy objawiaj cym Bogiem a ludzk osob uznana zostaje za podstaw prawa powszechnego. Je li natomiast kwesti t podejmuje Buber, akcent pada na co innego - nie tyle na bezdyskusyjn wa no prawa, ile na osob Tego, kto objawia, a formułow c przykazanie zawi zuje relacj z jego adresatem.

Mi dzy *iunctim* a kontradykcj . W głównym dziele Rosenzweiga Buber nie dostrzegał walorów systemu, cho było ono pomy lane jako system, a jego struktura w sposób niedwuznaczny nawi zywała do osławionej triady Heglowskiej³². Rosenzweig usiłował zrewidowa Heglowski pogl d na miejsce Objawienia w systemie i na jego rol w historii³³, niew tpliwie jednak pozostawał pod wpływem Hegla i Schellinga. Był wiadom znaczenia i wkładu, w jego odczuciu przełomowego, jaki *Gwiazda* - wła nie jako system - powinna wnie do my li współczesnej, inicjuj c, jak to okre la, „nowe my lenie”³⁴. Zapowied „nowego my lenia” niósł *explicite* tak wła nie brzmi cy tytuł wydanego w 1925 r. tekstu, maj cego lepiej wyja ni i usprawiedliwi zarysowany *Gwiazd* kolejny ju „przewrót kopernika ski” w filozofii³⁵. Metod owego my lenia miało by u Rosenzweiga odwołanie si do mowy, w opozycji do sztucznego zdystansowania si zarówno od niej, jak i od czasu, wła ciwego „monologicznemu” my leniu dawnych filozofów³⁶. Z kolei dla Bubera *Gwiazda* pozostawała „filozoficzn teologi”, jedynie w tym sensie nie pozbawion walorów systemu, e w sposób systemowy relacjonowała przebieg „współczesnego spotkania mi dzy teologi a filozofi ”³⁷.

Mówi c precyzyjniej, Buber ujrzał w dziele Rosenzweiga to, co patronowało równie jego własnemu filozoficznemu zamierzeniu: d nie do przetrzucenia mostu mi dzy subiektywn sfer wiary a sfer intersubiektywnego my lenia, mi dzy realno ci Objawienia a rzeczywisto ci do wiadczenia, by w ten sposób umo liwi wyra enie do wiadczenia religijnego j zykiem dyskursywnym. Z perspektywy dialogicznej takie do wiadczenie jawi si przecie jako relacja, a nie „rzecz”, jako e Objawienie zwiastuje fakt obecno ci, za milczy na temat cech czy jako ci, o których potrafi orzeka i rozprawia j zyk tradycyjnej filozofii, dysponuj cy odpowiedni po temu

³² F. Rosenzweig: *GwiazdaZbawienia*, op. cit.

³³ „Trzeba, by Bóg zbawił człowieka nie poprzez histori , lecz rzeczywicie (...). Dla Hegla historia była bosk teodyce , podczas gdy czyn był wiecki. Dla nas jedyn prawdziw teodyce jest religia” (F. Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*, Bd. I: 1900-1918. Den Haag 1979, s. 55, cyt. za: T. Gadacz: *Wst p*, w: F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, op. cit., s. 20-21).

³⁴ F. Rosenzweig: *Kleinere Schriften*. Berlin 1937; por. H.J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 484.

³⁵ F. Rosenzweig: *Nowe my lenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: ten e: *Gwiazda Zbawienia*, op. cit., s. 659-689.

³⁶ H. M. Stahmer *Mowa i rzeczywisto w trzecim ty si cleciu*, "Forum Philosophicum", Fac. Philos., T.3, 1998, s. 145-147.

³⁷ H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 483.

baz poj ciow . Człowiek jako istota religijna, a dałoby si to powiedzie równie o nim, jako istocie dialogicznej - pytanej i odpowiadaj cej, podejmuj cej dyskurs b d cy czym wi cej ni konfrontacja idei, gdy wkraczaj cy w obszar mi dzyosobowej wi zi oraz egzystencjalnej i etycznej odpowiedzialno ci - „otrzymuje nie «tre », lecz obecno , obecno jako sił ... cał pełni rzeczywistej wzajemno ci... niewysławialne potwierdzenie sensu... tego naszego ycia”³⁸. My l o mowie jako konsekwencji mi dzyosobowego zagadni cia, b d cej czym wi cej ni samo korzystanie z umiej tno ci posługiwania si j zykiem, Rosenzweig zaczerpn ł od Eugena Rosenstocka-Huessy’ego³⁹; to, jak równie zało enie, i człowiek, słysz c słowo i na nie odpowiadaj c, jest naznaczony odpowiedzialno ci - podejmie pó niej Levinas. Słowo, podstawowe medium wiedzy, dyskursu, filozofii, staje si u Rosenzweiga przede wszystkim słowem objawiaj cym. Słowa, z których zbudowane s systemy poj , s tylko „d wi kiem i dymem”; słowo objawiaj ce, przeciwnie, jest niczym „wskazanie palcem”, dlatego mo na je przyrówna do imienia⁴⁰. Wedle Rosenzweiga nie jest mo liwa wiedza o Bogu, a jedynie do wiadczenie Boga, które jest człowiekowi dost pne wła nie za spraw Objawienia⁴¹.

Objawienie jest nie tylko wydarzeniem obecno ci - istotny jest sens tego wydarzenia, jako plyn cego z Boskiej mił o ci i ni uzasadnionego⁴². Nie chodzi mu o „Boga filozofów”, który jako pozaczasowa idea posłuszny jest intelligibilnemu opisowi, ale nie pozwala si do wiadczy , jako ródło wszelkiego dost pnego człowiekowi wydarzania si , jako Obecno . Bóg Rosenzweiga zachowuje sw autonomi , gdy jest czym wi cej ni idea - nie jest te do niczego zredukowany, a przecie dzieje europejskiej my li to wedle Rosenzweiga dzieje ci głych redukcjonizmów⁴³. A skoro objawiaj cym jest Bóg, a nie filozofia rozumiana jako wyraz niczym niezapo redniczonego my lenia, Rosenzweig podda korekturze prze wiadczenie o jej autonomii wzgl dem słowa padaj cego mi dzy osobami i wzgl dem wi cej je relacji: filozofia zamykaj ca si na teologii oraz na do wiadczenie plyn ce

³⁸ Z listu Bubera do Rosenzweiga z 13. 07. 1924r., cyt. za: H.J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 481.

³⁹ A. ak: *Punkt wyj cia filozofii Franza Rosenzweiga*, op. cit., s. 468.

⁴⁰ Tam e, s. 469; por. W. P. Glinkowski: *Imi filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź 2005.

⁴¹ Rosenzweig zaw a ródło Objawienia do tradycji judeochrze cija skiej (por. W. Schmid-Kowarzik: *Franz Rosenzweig*, op. cit.

⁴² „Prado wiadczenie (*Ur-erfahrung*) bogów pozostawia ich w metafizycznym ci i w transcendencji, a człowiek ginie przez nich tragicznie - dopiero Objawienie o ywia człowieka w mił o ci Bo ej i pokazuje wiat lub natur jako stworzenie i sens” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 485).

⁴³ Staro ytno zdaniem Rosenzweiga redukowaa rzeczywisto do zasady (*arché*) lub natury (*physis*); chrze cija skie wieki rednie - do Boga; nowo ytno - sprowadzala j do człowieka, który jej do wiadcza, który j poznaje, przetwarza itd. Tymczasem, jak zakłada Rosenzweig, Bóg, wiat i człowiek powinny zachowa sw autonomi , jako realno ci warunkuj ce podejmowanie relacji.

z otwarcia się człowieka na sferę religii - wiążąc go z Bogiem, który go „zagaduje”, ale też z innym człowiekiem, bliźnim, który do niego mówi - skazuje się na jałowość, na redukcjonizm, na popadnięcie w iluzję. Powinna zatem przekraczać „właściwą” sobie przestrzeń idei, podobnie, jak czyni to człowiek, który wchodzi w relację ze światem, z Bogiem, z innym - przekracza siebie. W ten sposób statyczna substancjalna wizja rzeczywistości zostaje zakwestionowana przez wizję dynamiczną, która nie jest jednak, jak u Hegla, funkcją ogólnej „dialektyki dziejów”, lecz wynika z indywidualnych i przez to dramatycznych relacji-spotkań, których podmiotem będzie wolna ludzka osoba⁴⁴. W tym myśleniu rehabilitacja jednostki ludzkiej, która, wiedząc o swojej śmiertelności, potrafi skonfrontować się z Objawieniem jako wydarzeniem i darem, będzie miała sens zupełnie inny niż w Heideggerowskim „byciu-ku-mierci”, w którym ludzkie jestestwo stanowi - podobnie jak w przeżyciu - onej przez Heideggera optyce idealizmu - jedynie *casus* pewnej ogólnieści⁴⁵.

Niezależnie od różnic, zarówno dla Bubera, jak i dla Rosenzweiga Objawienie nie przynosi „wiedzy o Bogu”, lecz zawiera „ład Boga”, a człowiek może i w tym ładzie jedynie wówczas, gdy jako konkretna osoba w konkretnym czasie podejmuje otwierając się przed nim relację. O ile jednak Rosenzweig buduje system obrazujący strukturę relacji zachodzących między człowiekiem, światem i Bogiem, o tyle Buberowi wystarcza to, co ukazuje typy relacji oraz mechanizm polaryzującego je dualizmu, bez ambicji ogarnięcia ich jakkolwiek systematyzacją. Ta różnica w programach i rezultatach filozofowania wydaje się być konsekwencją odmiennie obrabianej postawy religijnych Bubera i Rosenzweiga. Pierwszy widział w Objawieniu drogę otwierającą się przed człowiekiem wkraczającym we wspólnotę z Bogiem i ze swoim bliźnim (byłaby to zatem postawa bliźniacza chrześcijańskiej); drugi reprezentuje typową dla judaizmu religijność, która osiągnęła już swój cel i dlatego sytuuje się ona raczej w przestrzeni niż w czasie⁴⁶. Ostatni zaś beneficjent Boskiego przykazania uznawał Naród Wybrany; pierwszy skłonny był włączyć do tej grupy całą ludzkość.

⁴⁴ Korzystając z metafory T. Gadacza można by powiedzieć, że Heglowskie „drzewo wiedzy” Rosenzweig pragnie wszczepić w „drzewo życia” (por. T. Gadacz: *Drzewo wiedzy i drzewo życia. Filozofia Objawienia Franz Rosenzweiga w polemice z idealizmem Georga Wilhelma Friedricha Hegla*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, T. 33, 1988, s. 225-248).

⁴⁵ U Bubera skoro czono - zostaje przesunięta z obszaru zmysłowości w sferę duchowości i ustanawia ją jako duchowość ludzką, która obiektywizuje się dopiero poprzez relację. Dostrzega to H. Kuhn: *Gespräch in Erwartung*, w: *Martin Buber*, op. cit., s. 569.

⁴⁶ Zwiolenie i trafnie zostało to wyrażone słowami: „Synagoga nadaje orientację duchowej przestrzeni. Kościół orientuje duchowy czas. Judaizm posiada już swój wieczny darowany mu przez Boga (...). Chrześcijaństwo dopiero do wieczności, choć zmierza wieczną drogą” (T. Gadacz: *Wstęp*, op. cit., s. 40).

Niezależnie od sposobu postrzegania osoby Boga, filozofowie zbliżają się w kwestii osobowego zapośredniczenia ludzkiej egzystencji: „staj się Ja poprzez Ty”⁴⁷. Zarówno dla Bubera, jak i dla Rosenzweiga pytania filozoficzne - zwłaszcza je dotyczy człowieka - nie mogą abstrahować od swych egzystencjalnych i regulatywnych zapośredniczeń. Nigdy nie będą (albo raczej: nie powinny być) pytaniami zdystansowanymi od aksjologicznych przedrozumień, które stanowią trwałe tło do wiadczeń i intelektualnych poszukiwań stawiających człowieka. Taki dystans - wierz w to Buber i Rosenzweig - pozbawia filozoficzną eksplikację ludzkiego bycia w wiecie swoistej dla niego, co sprawia, że rzeczywisty „problem człowieka” staje się w tym zakresie problemem konstruowanej wokół niego teorii.

Różnice stanowisk nie zakłóciły twórczego dialogu między Buberem a Rosenzweigiem, choć nawet mu sprzyjały⁴⁸. Rosenzweig dążył do filozoficzno-religijnej rehabilitacji bytu, który jest rzeczywisty nie na mocy przysługującej mu wieczności, lecz za sprawą tego, że został stworzony i powierzony człowiekowi. Z kolei Buber mniej interesował się językiem ontologii, bardziej zaś językiem dialogu. To właśnie dialog był dla niego argumentem za realnością bytu, który dla człowieka staje się rzeczywisty wówczas i o tyle, o ile swój początek zawdzięcza relacji - spotkaniu spełniającemu się pomiędzy Ja i Ty.

Summary

I try to show similarities and distinctnesses between two conceptions of the 20th century-philosophy of dialogue formulated by Martin Buber and Franz Rosenzweig. Regardless of common elements in thoughts of both friend-thinkers there are some differences, what provokes into comparison their positions. We can also inquire of reasons, which make level discrepancies impossible. The main subject of Buber's consideration is double-image of reality as a consequence of twofold way of meeting with it. The first type of *relation* (the proper one [*Beziehung*]) takes place when man attitude links to fundamental word *Me-You* [*Ich-Du*]. Second type of relation is called by Buber *connection* [*Verhältnis*]. It implies when man links to word *Me-It* [*Ich-Es*]. The difference between these words (and similarly - between two attitudes) is evident. The word *Me-You* initiates direct, nontheoretical, non-thematical involvement in reality. This word *Me-It* makes the subject, involves concepts. By means of them a man builds conceptions of reality, but he doesn't experience its presence. Rosenzweig raises objections to this conception.

⁴⁷ Por. A. Jak: *Martin Buber o moim liwo ci objawienia*, op. cit., s. 121.

⁴⁸ „Rozległo się lenie Bubera nie wobec Rosenzweigowi odebrało jego głębi, a głębia mylenia wymaga przełożenia na rozległość. Tylko razem czyni widzialnym cel, do którego obaj dążą: mylenie mesjańskiej egzystencji” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 491).