

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

SPOTKANIE FILOZOFÓW DIALOGU

Zaplecze spotkania. Po niemiecku *begegnen*, to tyle, co „spotkać”, „spotykać”. Jednak słowo to jest zwodnicze, bo może służyć wyrażeniu sensu całkiem odmiennego: „zapobiegać” lub „przeciwdziałać”. Niech ta leksykałna swoistość posłuży za pretekst do przypomnienia dość oczywistej prawdy, że spotkanie dokonujące się między ludźmi, a także – może zwłaszcza – spotkanie, w którym uczestniczą filozofowie, rzadko przebiega w atmosferze pełnego porozumienia, a także nie musi prowadzić do unifikacji zgłaszanych projektów. Powyższa zasada nie straciła aktualności przez jej odniesienie do szczególnego spotkania, jakie przydarzyło się dwom czołowym przedstawicielom dwudziestowiecznej myśli dialogicznej, kojarzonej czasem z filozofią spotkania. Spotkanie się Bubera i Rosenzweiga nie tylko umożliwiło inspirującą dla obu wymianę poglądów, ale też zainicjowało zwyczajną ludzką przyjaźń. 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 już przez samego Bubera) nad niemieckim przekładem tekstów *Biblii*, ale nade wszystko 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, mając wpływ na sposób podejmowania przezeń kwestii filozoficznych w ciągu kolejnych czterdziestu lat.

Spotkanie się filozofów, twórczy dialog, jaki się między nimi wywiązał, nie przyniosły ujednolicenia ich stanowisk, ani homogenizacji perspektywy, z jakiej budowali swój filozoficzny obraz człowieka, świata, Boga. Rozbieżności między myślicielami 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 «wymieniać» listy; często 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 Lévinasem.

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 również najróżniejszych wątków ich biografii: formy filozofowania, stylu pracy, wrażliwości religijnej, postaw politycznych, czy odnajdywania się w życiu publicznym. Nie było między nimi zgody nawet w kwestiach dla Żydów najważniejszych, jak stosunek do *Tory* i wyobrażenie o miejscu Izraela we współczesnym świecie. Ale wszystkie te odmienności, sytuujące uczestników spotkania – filozoficznego, egzystencjalnego, ludzkiego – niejako na różnych biegunach, nie tylko nie udaremniały wzajemnej relacji między nimi, ale wręcz uposażyły ją szczególnie głębokim wymiarem. A zatem pozostawanie w dystansie – pamiętajmy, że dla Bubera pradystans stał się określeniem niemal technicznym i był pierwszym warunkiem urzeczywistnienia się ludzkiego bytu⁴ – pozwoliło Buberowi i Rosenzweigowi utrzymać wysoką rangę filozoficznego dyskursu, który doprowadził do zarysowania dwóch ważkich dialogicznych wizji. Różnice czyniły sobie bliskimi tych, którzy podejmując filozoficzny dialog spotykali się w imię sprawy dla siebie najważniejszej – osadzenia „problemu człowieka” w kontekście możliwie najbardziej dlań reprezentatywnym⁵, tak jak go pojmowali. Sytuując się w opozycji do niemieckiego idealizmu⁶, starali się swoje filozoficzne powołanie – jakkolwiek w sposób indywidualny i nie dający się sprowadzić do jednej wykładni godzącej oba stanowiska – realizować z pasją i zaangażowaniem znamionującym dzieło wizjonerskie, co o tyle może być zrozumiałe, że ich filozofowanie wyrastało z pobudek religijnych. I chociaż zdolali nadać swym poglądom filozoficznym formę niejednakową, to narazili się współczesnym, każdy ze swej strony, na zarzut pomieszania materii filozoficznej i teologicznej⁶. To prawda, że jakkolwiek nie utożsamiali swej religijności z ortodoksją, to jednak budowali swą myśl na fundamencie religijnym, korzystając nie tylko z zaplecza judaizmu, ale także tradycji i objawienia chrześcijańskiego. Obaj wreszcie optowali za dualistycznym sposobem stawiania problemów filozoficznych: u Bubera to, co w ludzkiej egzystencji rzeczywiste, było **relacją** [*Beziehung*] – stanowiła ona jej treść – podobnie jak **faktyczność** [*Tatsache*] u Rosenzweiga. Obaj uważali, że najwłaściwszą formę filozofowania, zwłaszcza jeśli jego obiektem jest człowiek, przedstawia dialog, umożliwia on bowiem uchwycenie i wyeksplikowanie, w sposób najbardziej plastyczny, swoistości doświadczenia ludzkiej egzystencji. Wierzyli, że źródłem tego doświadczenia jest Objawienie – rozumiane religijnie, ale także szerzej, antropologicznie – mające sens

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

⁵ Zwracano na to uwagę 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 dające się zredukować do niczego innego.

Świat – strukturą czy relacją? Dla Rosenzweiga po 1913 r., czyli wówczas, gdy ostygła jego fascynacja heglizmem, Objawienie stało się kategorią na tyle kluczową, organizującą jego zapatrywania na temat zasięgu, celu, drogi i swoistości filozofowania, że rozpoznał w nim „punkt Archimedesowy” swego myślenia⁷. Monologiczna, uniwersalna prawda i także realność heglowskiego czystego rozumu⁸ musiała więc ustąpić wobec prawdy dialogicznej, dostępnej jedynie w obrębie relacji między podmiotem a adresatem Objawienia. Rosenzweig niejako mija się z Heglem, bowiem nie zmierza do tego, by to, co jednostkowe uzewnętrznić w powszechności mowy, lecz pragnie jednostkowość, z niepowtarzalnością i ekskluzywną wolnością, które przysługują osobie, podnieść do poziomu tego, co nieredukowalne i w tym sensie „absolutne”. Teraz na rozwój myślowy Rosenzweiga oddziaływać będzie w mniejszym stopniu Kant, Schelling czy nawet Hegel, w większym zaś *ex-neokantysta* Hermann Cohen, Eugen Rosenstock-Huessy 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 każdy z nich znajduje swą reprezentację w odrębnym trójkącie, które dopiero łącznie, jako nałożone na siebie, ale zarazem nie pokrywając się ze sobą, stanowią model rzeczywistości.

Wierzchołki jednego trójkąta to „elementy”: Bóg, człowiek i świat – właśnie one są niejako „materialnym” źródłem rzeczywistości, którego wedle Rosenzweiga nie powinna ignorować żadna rzetelna refleksja filozoficzna. Wierzchołki drugiego trójkąta zajmują, dzięki jego odwróceniu, miejsca w wolnej przestrzeni i wyznaczają „tor”, czyli relacje zachodzące między „elementami”. Elementy bowiem wykazują się dynamiką, działaniem: Bóg stwarza świat, ale też objawia się człowiekowi jako stwarzający i zbawiający; człowiek przyjmując Objawienie zbawia świat; świat umożliwia zaistnienie owych relacji-dialogu i doświadczenie 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 myśli Rosenzweiga pisze A. Zak: *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga, w: Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte 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 ważność koniunkcji, w której uczestniczą zarówno elementy, jak też interakcje. Ale tylko pozornie mamy tu do czynienia z dialektyką typu Heglowskiego, bowiem Rosenzweig nie usiłuje doprowadzić do syntezy elementów, które u niego niezmiennie zachowują swą odrębność i żaden nie daje się zastąpić innym, ani nie przechodzi w inny, gdyż wszystkie, każdy 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 przynoszący 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 – poza-dialogicznej, można odnaleźć momenty styczne i analogie względem koncepcji Rosenzweiga. Jeśli Rosenzweig wyznacza swemu myśleniu drogę od „przed-świata” poprzez „świat”, ku „ponad-światowi”¹⁰, to Buber sekunduje mu o tyle, o ile w projekcie swej dialogiki wymienia trzy sfery, w których tworzy się świat relacji: sferę życia z naturą, życia z ludźmi i życia z istotami duchowymi [*geistige Wesenheit*]¹¹. Tu jednak zasadą rozróżnienia nie jest, jak u Rosenzweiga, wzgląd na 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 upostaciowiana językowo; w trzeciej pozostaje bezjęzykowa, ale poświadcza język¹². I jakkolwiek tylko w drugiej sferze, życia z ludźmi, język przybiera postać mowy – zagadnięcia i odzewu, które wypełniają przestrzeń „pomiędzy” Ja i Ty i sprawiają, że mowa jest rzeczywista, zwokalizowana – to jednak obie pozostałe sfery są niezbędne, stanowiąc dialogiczny horyzont, nie dający się wyeliminować z Buberowskiej wizji człowieka.

Osoby u źródeł dialogu z rzeczywistością. I znów warto poczynić 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 (...). Każdy element relacji jest równie pierwotny i źródłowy. W miejsce 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» świat, Bóg «i» świat” (T. Gadacz: *Wstęp*, w: F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz. Kraków 1998, s. 35).

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

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

¹² Tamże.

niony w 1904 r. na fakultecie filozoficznym uniwersytetu wiedeńskiego pod kierunkiem F. Jodla (ucznia Feuerbacha) poświęcił historii problemu jednostkowienia¹³. W młodości pozostawał w orbicie zainteresowań mistycyzmem, zaś jego religijność wskazywała na fascynację haskają 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 pozostałości 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 osiã swego myślenia czyni przecież dualizm, którego nie da się pogodzić z żadną z form zjednoczenia mistycznego, i odpowiednio – nie monolog, lecz dialog będzie tu jedynym medium filozoficznego dyskursu, zaś kategorie spotkania i komunikowania się nie pozostawią miejsca ani myśleniu monologicznemu, ani takiemu istnieniu, które miałyby polegać na jednostronnej partycypacji¹⁵.

Jednak Rosenzweig nie poprzestawał na próbach wykazywania obcych Buberowskiej dialogice zapożyczeń, kwestionował również zawartość antropologicznej i ontologicznej wizji zarysowanej 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, obligował 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. Lévinas: *Franz Rosenzweig: współczesna myśl 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 Pisz o tym K. Dzikowska: *Trzy dyskusje z Martinem Buberem* *Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak. Poznań 2002, s. 67-68, zaś 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.

nień filozoficznych, co jako echo transcendentalizmu typu Kantowskiego daje o sobie znać zwłaszcza w płaszczyźnie teoriopoznawczej. A zatem zarówno korelaty postawy uprzedmiotawiającej (określonej słowem Ja-To), jak i korelaty postawy personifikującej (Ja-Ty) byłyby tylko „fenomenami” świata, a nie rzeczywistością „samą 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 „wziąć w nawias” fakt, że mówiący i słuchający są 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 – często (choć nie zawsze) urzeczywistniają się między osobami, będącymi jakimś Ja i Ty, to jednak są one diametralnie różnymi od siebie sposobami mówienia, a wizja rzeczywistości, będąca ich konsekwencją, 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 dwu słów fundamentalnych – jest

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

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

¹⁹ W literaturze komentującej ów moment sporu między Buberem a Rosenzweigem utrwalone jest powyższe nieporozumienie, np.: „Przecież opowiadać o czymś, o jakimś doświadczeniu, znaczy zawsze mówić do kogoś, do drugiego człowieka” (A. Żak: *Marcin Buber o możliwości objawienia*, op. cit., s. 121); albo: „Każdy z badaczy dokonuje szeregu własnych obserwacji i weryfikuje obiektywną prawdę w ten sposób, że słucha tego, co współbadacz powiedział o swoich obserwacjach. Przez logikę ich wspólnych badań każdy akceptuje i uznaje niezależną egzystencję i duchowość [*Geistesart*] drugiego. Każdy 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 pogodzić²⁰. Dla Buber'a człowiek, odwołując się do jednego lub drugiego z fundamentalnych słów, czyni to w sposób wolny i w pewnym sensie arbitralny. Żadnemu ze słów i żadnej z podążających za nimi ludzkich wizji rzeczywistości nie przysługuje trwałość, ani też samodzielna ontyczna legitymizacja, gdyż każde ludzkie Ja-Ty musi stać się Ja-To, bez którego człowiek w dłuższej perspektywie nie mógłby funkcjonować w empirycznym świecie. Można natomiast o tyle mówić o aksjologicznej przewadze słowa Ja-Ty nad słowem Ja-To, o ile pierwsze, w odróżnieniu od drugiego, jest nie tylko warunkiem koniecznym, ale też warunkiem dostatecznym ludzkiej egzystencji; bez niego żadne „ja”, ani jakiegokolwiek wyobrażenie bądź przeżycie człowieka jako osoby (niezależnie czy mające za przedmiot sferę osób, czy sferę rzeczy), nie byłoby możliwe. Właśnie na tym polega **genetyczna** funkcja słowa Ja-Ty, jak je rozumie Buber, jakże różna od funkcji opisowej czy normatywnej. Rosenzweig oraz inni komentatorzy nie zawsze skłonni są to dostrzec.

Rosenzweig protestuje też przeciw wymowie i konsekwencjom Buberowskiego modelu, w którym o „byciu-To” lub o „byciu-Ty” miałyby rozstrzygać arbitralnie przyjęta postawa człowieka mającego do dyspozycji dwa fundamentalne słowa, które, będąc wypowiedzianymi, mają określać zarazem charakter relacji, jak i charakter uczestniczącego w relacji bytu. Tym samym Rosenzweig, niejako ignorując antropomorfizujący i w tym znaczeniu genetyczny wymiar Buberowskiego wchodzenia w relacje, domaga się uszanowania rangi podstawowych elementów rzeczywistości, którym ontyczna pozycja przysługiwać musi autonomicznie, a nie „dopiero” jako konsekwencja czyjegoś wejścia w jedną z dwóch relacji²¹, spośród których człowiek miałby wybierać. Co ciekawe, w swej krytycznej argumentacji Rosenzweig odwołuje się do osoby Boga – niezależnego, absolutnego kreatora rzeczywistości, gwarantującego jej elementom obiektywny status, jako „wypełnionych sensem” (*bedeutungsvoll*). Pamiętamy, że również u Buber'a Bóg, „absolutne Ty mojego Ja”, odgrywa rolę „transcendentalnego” gwaranta rzeczywistości – jednak nie tej, pojmowanej w sposób substancjalno-przedmiotowy, ile raczej tej, w której człowiek uczestniczy poprzez zaangażowanie się w relację Ja-Ty. Zarzut Rosenzweiga „Od tego zawężenia do Ja i Ty (...) bierze się moim zdaniem wszystko inne. Pan (...) w odurzeniu odkrywaniem wrzuca wszystko inne (całkiem dosłownie) w [obszar] nieżywego. Jednak To

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

²¹ Buber czasem nieprecyzyjnie rozszerza sens pojęcia „relacja” (*Beziehung*), w ścisłym znaczeniu będącego zastrzeżonym do postawy Ja-Ty, i używa go mając na myśli „stosunek” (*Verhältnis*), a więc coś, co relacją właściwie nie jest, gdyż wynika z postawy Ja-To.

nie jest martwe, chociaż śmierć mu przynależy; *To* jest stworzone”²² – mimo emfazy, z jaką został sformułowany, wydaje się przeto oparty na nieporozumieniu. Dla Bubera bowiem ani „Ty”, ani „To” nie stanowią obiektywnych określeń rzeczywistości, lecz jako dwie podstawowe cechy przesadzające o dwoistości modelu ludzkiego zwracania się ku światu wyrażają ambiwalencję, która na trwałe wpisana jest w bycie człowiekiem. A zatem Ty bądź *To* oznaczają w intencji Bubera ludzką postawę, będącą jedynym i zarazem nie dającym się obejść filtrem, przez który ludzkie osoby kierują się ku rzeczywistości – przy założeniu, że żadna alternatywna droga nie jest im dostępna. Inny zarzut Rosenzweiga dotyczy perspektywy, z jakiej Buber opisuje proces zawiązywania się relacji: nie Ja, lecz My będzie wedle Rosenzweiga jego początkiem. Ilekroć człowiek sięga po któreś z dwu fundamentalnych słów, nie czyni tego, jako izolowane „ja”, bowiem już wcześniej przynależy My – wspólnocie.

I wreszcie zarzut trzeci: sprowadzenie Boga do roli wiecznego Ty, absolutnego partnera ludzkiego Ja, uzna Rosenzweig za przejaw niedopuszczalnego redukcjonizmu. Bóg nie jest ani wyłącznie, ani przede wszystkim partnerem człowieka – jest realnością samą w sobie i dlatego kategoria „On” – u Bubera sygnalizująca przynależność 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 rację bytu jedynie wówczas, gdy wypływa z relacji, z religijnego, duchowego zwrócenia się człowieka ku Bogu²⁴. Buber zresztą odstąpił od określania Boga mianem Ty. Przyznając, że nie jest to najwłaściwsze rozwinięcie tetragrammatonu uznał rację Rosenzweiga domagającego się, by o Bogu mówić 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, choć zaledwie *implicite*, dochodzili do porozumienia; dla Bubera bowiem relacja – i tylko ona – stanowiła perspektywę, z której rzeczywistość otwiera się przed człowiekiem, a skoro Bóg jest ze swej istoty raczej osobą niż rzeczą, to również relacja Ja-Ty okaże się jedyną drogą, która do Niego prowadzi.

Filozofia a religia. Wyłączenie z dyskursu filozoficznego założeń religijnych – zgłaszane jako postulat myśli przednowożytnej, w czasach nowszych uznane za normę i (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 *Zaćmienie Boga*²⁶ jest wyrazem sprzeciwu wobec najjaskrawszych form tego zjawiska, u którego źródeł tkwiła mocno ugruntowana tradycja myślenia obiektywizującego w sposób monologiczny, a nie dialogiczny. Niebezpieczeństwo dostrzeżone przez Bubera i Rosenzweiga dotyczyło nie tyle całego spektrum filozoficznych tematów, ile wiązało się z „problemem człowieka”, jako istoty relacyjnej, „zagadniętej” przez Boga i stojącej „w Jego obliczu”. Soczewką, w jakiej skupiały się te wątki okazało się Objawienie, stanowiące medium Bosko-ludzkiej relacji. Dla myślicieli o żydowskich korzeniach szczególnie ważką treścią Objawienia było Prawo, będące znakiem więzi między 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 zmazać występki zawsze dotyczy sfery praktycznej, a nie teoretycznej, bowiem „odpokutować trzeba za coś, co się zrobiło, a nie za coś, czego się dowiedziało”. Buber nie podważa wiążącej mocy prawa, które nie jest dlań, 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 wciąż na nowo interpretowane, a *Tora* jest naczelną dyrektywą, która winna być uwzględniana przez każdego, w każdej sytuacji jego życia, ale w sposób aktywnie angażujący jego religijność. Powinnością człowieka nie jest „cytowanie” *Tory*, lecz jej „komentowanie”, w sposób twórczy – własnym życiem, czynem, postawą – angażujący nie tylko intelekt, ale przede wszystkim wolę. Wówczas egzystencja człowieka i międzyludzkie relacje zostają wypełnione sensem obecnym w Objawieniu. Także tu pojawiają się różnice: Buber w większym stopniu uwzględnia wymiar dziejów oraz płaszczyznę etyki, którą modelują one 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 obowiązywalności 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 bądź

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.

myśli. Uniwersalność musi bowiem obowiązywać w obszarze przyjmowania prawa lub jego odrzucania. Intencją Rosenzweiga nie jest zatem przeciwstawianie tego, co wyuczone temu, co uczynione, gdyż dla niego istotna granica przebiega między czynem a myśleniem jako takim. Na słowa Bubera: „ponieważ Bóg nie jest dla mnie prawodawcą, lecz tylko człowiek jest prawobiorcą, prawo nie jest dla mnie obowiązujące uniwersalnie, lecz personalnie”²⁸, odpowiada: „Również dla mnie Bóg nie jest prawodawcą. On przykazuje. Dopiero człowiek w swej gnuśności, przez sposób w jaki przestrzega prawa, czyni z przykazań usystematyzowaną «dopuszczalność» («tubares»)»²⁹.

Tymczasem punkt ciężkości dialogiki Bubera, której koncepcja przetrwała w swym głównym zarysie aż do końca filozoficznej drogi autora³⁰, usytuowany jest nieco inaczej. Rosenzweig porusza się w planie rzeczywistości, z której wydobywa strukturę, wskazując na relacje między podstawowymi jej elementami: Bogiem, człowiekiem, światem. Buber poprzestaje na skromniejszym programie; koncentruje się na międzyosobowym współbyciu, które u niego urasta do rangi podstawowej rzeczywistości. A zatem projekty filozoficzne obu budowane są z innej perspektywy, a ich autorzy, niejako „mijają się”, co jednak nie udaremnia możliwości potraktowania ich wyśiłków jako wzajemnie komplementarnych. Za słuszną wypada uznać uwagę:

„Ruch myślenia ich obu jest zarazem diametralnie przeciwny. Ma to jednak tę zaletę, że ich spotkanie wzmacnia filozofię jednego argumentami drugiego. U obu idzie przecież o właściwą pozycję Boga i człowieka w filozofii”³¹.

Przytoczony przykład traktowania prawa przede wszystkim jako przesłania głoszącego człowiekowi Boską obecność, ale też postrzeganego w aspekcie normatywnym dobrze ilustruje powody, dla których trudno było Buberowi i Rosenzweigowi osiągnąć pełną zgodność stanowisk. Rosenzweig podkreśla ważność uznania i zaakceptowania przez ludzką wolę nie tyle faktu, że wszelkie przykazanie może stać się prawem, lecz tego, że prawo może zawsze przeistoczyć się w przykazanie. Oznacza to, że akt interioryzacji powinności religijno-etycznej, mający swe źródło w woli ludzkiej osoby, ma wartość raczej wtedy, gdy człowiek potrafi w uniwersalnej, religijnie zobiektywizowanej warstwie Objawienia rozpoznać 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* każe w nim widzieć przymiotnik od „czynić” tun, dosłownie wskazuje na „czynialność”, tu jednak jest użyte w funkcji normatywnej idzie o to, co „wolno uczynić” i dlatego zdecydowałem się na formę „dopuszczalny”, chybującą literalności słowa, ale oddającą intencję autora. – W. G.).

³⁰ Podkreśla to G. Wehr: *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*. Zürich 1991, s. 166, powołuje się on na artykuły zebrane w księdze pamiątkowej: *Martin Buber*, op. cit.

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

wane, aniżeli wówczas, gdy ekskluzywna relacja między objawiającym Bogiem a ludzką osobą uznana zostaje za podstawę prawa powszechnego. Jeśli natomiast kwestię tę podejmuje Buber, akcent pada na coś innego – nie tyle na bezdyskusyjną ważność prawa, ile na osobę Tego, kto objawia, a formułując przykazanie zawiązuje relację z jego adresatem.

Między *iunctim* a kontradycją. W głównym dziele Rosenzweiga Buber nie dostrzegał walorów systemu, choć było ono pomyślane jako system, a jego struktura w sposób niedwuznaczny nawiązywała do osławionej triady Hegłowskiej³². Rosenzweig usiłował zrewidować Hegłowski pogląd na miejsce Objawienia w systemie i na jego rolę w historii³³, niewątpliwie jednak pozostawał pod wpływem Hegla i Schellinga. Był świadom znaczenia i wkładu, w jego odczuciu przełomowego, jaki *Gwiazda* – właśnie jako system – powinna wnieść do myśli współczesnej, inicjując, jak to określa, „nowe myślenie”³⁴. Zapowiedź „nowego myślenia” niósł *explicite* tak właśnie brzmiący tytuł wydanego w 1925 r. tekstu, mającego lepiej wyjaśnić i usprawiedliwić zarysowany *Gwiazdą* kolejny już „przewrót kopernikański” w filozofii³⁵. Metodą owego myślenia miało być u Rosenzweiga odwołanie się do mowy, w opozycji do sztucznego zdystansowania się zarówno od niej, jak i od czasu, właściwego „monologicznemu” myśleniu dawnych filozofów³⁶. Z kolei dla Bubera *Gwiazda* pozostawała „filozoficzną teologią”, jedynie w tym sensie nie pozbawioną walorów systemu, że w sposób systemowy relacjonowała przebieg „współczesnego spotkania między teologią a filozofią”³⁷.

Mówiąc precyzyjniej, Buber ujrzał w dziele Rosenzweiga to, co patronowało również jego własnemu filozoficznemu zamierzeniu: dążenie do przezcuczenia mostu między subiektywną sferą wiary a sferą intersubiektywnego myślenia, między realnością Objawienia a rzeczywistością doświadczenia, by w ten sposób umożliwić wyrażenie doświadczenia religijnego językiem dyskursywnym. Z perspektywy dialogicznej takie doświadczenie jawi się przecież jako relacja, a nie „rzecz”, jako że Objawienie zwiastuje fakt obecności, zaś milczy na temat cech czy jakości, o których potrafi orzekać i rozprawiać język tradycyjnej filozofii, dysponujący odpowiednią po temu

³² F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, op. cit.

³³ „Trzeba, by Bóg zbawił człowieka nie poprzez historię, lecz rzeczywistość (...). Dla Hegla historia była boską teodyceą, podczas gdy czyn był świecki. Dla nas jedyną prawdziwą teodyceą jest religia” (F. Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*, Bd. I: 1900-1918. Den Haag 1979, s. 55, cyt. za: T. Gadacz: *Wstęp*, 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 myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: tenże: *Gwiazda Zbawienia*, op. cit., s. 659-689.

³⁶ H. M. Stahmer: *Mowa i rzeczywistość w trzecim tysiącleciu*. „Forum Philosophicum”, Fac. Philos., T. 3, 1998, s. 145-147.

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

bazą pojęciową. Człowiek jako istota religijna, a dałoby się to powiedzieć również o nim, jako istocie dialogicznej – pytanej i odpowiadającej, podejmującej dyskurs będący czymś więcej niż konfrontacja idei, gdyż wkraczający w obszar międzyosobowej więzi oraz egzystencjalnej i etycznej odpowiedzialności – „otrzymuje nie «treść», lecz obecność, obecność jako siłę... całą pełnię rzeczywistej wzajemności... niewysławialne potwierdzenie sensu... tego naszego życia”³⁸. Myśl o mowie jako konsekwencji międzyosobowego zagadnięcia, będącej czymś więcej niż samo korzystanie z umiejętności posługiwania się językiem, Rosenzweig zaczerpnął od Eugena Rosenstocka-Huessy’ego³⁹; to, jak również założenie, iż człowiek, słysząc słowo i na nie odpowiadając, jest naznaczony odpowiedzialnością – podejmie później Lévinas. Słowo, podstawowe medium wiedzy, dyskursu, filozofii, staje się u Rosenzweiga przede wszystkim słowem objawiającym. Słowa, z których zbudowane są systemy pojęć, są tylko „dźwiękiem i dymem”; słowo objawiające, przeciwnie, jest niczym „wskazanie palcem”, dlatego można je przyrównać do imienia⁴⁰. Wedle Rosenzweiga nie jest możliwa wiedza o Bogu, a jedynie doświadczenie Boga, które jest człowiekowi dostępne właśnie za sprawą Objawienia⁴¹.

Objawienie jest nie tylko wydarzeniem obecności – istotny jest sens tego wydarzenia, jako płynącego z Boskiej miłości i nią uzasadnionego⁴². Nie chodzi mu o „Boga filozofów”, który jako pozaczasowa idea posłuszny jest intelligibilnemu opisowi, ale nie pozwala się doświadczyć, jako źródło wszelkiego dostępnego człowiekowi wydarzania się, jako Obecność. Bóg Rosenzweiga zachowuje swą autonomię, gdyż jest czymś więcej niż idea – nie jest też do niczego zredukowany, a przecież dzieje europejskiej myśli to wedle Rosenzweiga dzieje ciągłych redukcjonizmów⁴³. A skoro objawiającym jest Bóg, a nie filozofia rozumiana jako wyraz niczym niezapośredniczonego myślenia, Rosenzweig podda korekturze przeświadczenie o jej autonomii względem słowa padającego między osobami i względem wiążącej je relacji: filozofia zamykająca się na teologię oraz na doświadczenie płynące

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

³⁹ A. Żak: *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, op. cit., s. 468.

⁴⁰ Tamże, s. 469; por. W. P. Glinkowski: *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź 2005.

⁴¹ Rosenzweig zawęży źródło Objawienia do tradycji judeochrześcijańskiej (por. W. Schmid-Kowarzik: *Franz Rosenzweig*, op. cit.).

⁴² „Pradoświadczenie (*Ur-erfahrung*) bogów pozostawia ich w metafizyczności i w transcendencji, a człowiek ginie przez nich tragicznie – dopiero Objawienie ożywia człowieka w miłości Bożej i pokazuje świat lub naturę jako stworzenie i sens” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 485).

⁴³ Starożytność zdaniem Rosenzweiga redukowała rzeczywistość do zasady (*arché*) lub natury (*physis*); chrześcijańskie wieki średnie – do Boga; nowożytność – sprowadzała ją do człowieka, który jej doświadcza, który ją poznaje, przetwarza itd. Tymczasem, jak zakłada Rosenzweig, Bóg, świat i człowiek powinny zachować swą autonomię, jako realności warunkujące podejmowanie relacji.

z otwarcia się człowieka na sferę religii – więzi 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 wchodząc w relacje 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 z Objawieniem jako wydarzeniem i darem, będzie miała sens zupełnie inny niż w Heideggerowskim „byciu-ku-śmierci”, w którym ludzkie jestestwo stanowi – podobnie jak w przezwyciężonej przez Heideggera optyce idealizmu – jedynie *casus* pewnej ogólności⁴⁵.

Niezależnie od różnic, zarówno dla Bubera, jak i dla Rosenzweiga Objawienie nie przynosi „wiedzy o Bogu”, lecz zawiera „ślad Boga”, a człowiek może iść tym śladem jedynie wówczas, gdy jako konkretna osoba w konkretnym czasie podejmuje otwierającą się przed nim relację. O ile jednak Rosenzweig buduje system obrazujący strukturę relacji zachodzących między człowiekiem, światem i Bogiem, o tyle Buberowi wystarcza to, że 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 odmienności w obrębie postaw 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 bliższa chrześcijańskiej); drugi reprezentuje typową dla judaizmu religijność, która osiągnęła już swój cel i dlatego sytuuje się ona raczej w przestrzeni niż w czasie⁴⁶. Ostatni za beneficjenta Boskiego przykazania uznawał Naród Wybrany; pierwszy skłonny był włączać do tej grupy całą ludzkość.

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

⁴⁵ U Bubera skończoność 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 Zwięźle i trafnie zostało to wyrażone słowami: „Synagoga nadaje orientację duchowej przestrzeni. Kościół orientuje duchowy czas. Judaizm posiada już swą wieczność darowaną mu przez Boga. (...). Chrześcijaństwo dąży 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: „staję się Ja poprzez Ty”⁴⁷. Zarówno dla Bubera, jak i dla Rosenzweiga pytania filozoficzne – zwłaszcza jeśli dotyczą 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 doświadczeń i intelektualnych poszukiwań stawiającego je człowieka. Taki dystans – wierzą w to Buber i Rosenzweig – pozbawia filozoficzną eksplikację ludzkiego bycia w świecie swoistej dlań głębi, co sprawia, że rzeczywisty „problem człowieka” staje się wyłącznie problemem konstruowanej wokół niego teorii.

Różnice stanowisk nie zakłóciły twórczego dialogu między Buberem a Rosenzweigiem, może 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 Bubera mniej interesował język ontologii, bardziej zaś język dialogu. To właśnie dialog był dlań 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 different, 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 impliments 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 involvment 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 expweriense its presence. Rosenzweig raises objections to this conception.

⁴⁷ Por. A. Żak: *Martin Buber o możliwości objawienia*, op. cit., s. 121.

⁴⁸ „Rozległość myślenia Bubera nie może Rosenzweigowi odebrać jego głębi, a głębia myślenia wymaga przełożenia na rozległość. Tylko razem czynią widzialnym cel, do którego obaj dążą: myślenie mesjańskiej egzystencji” (H. J. Heering: *Die Begegnung*, op. cit., s. 491).