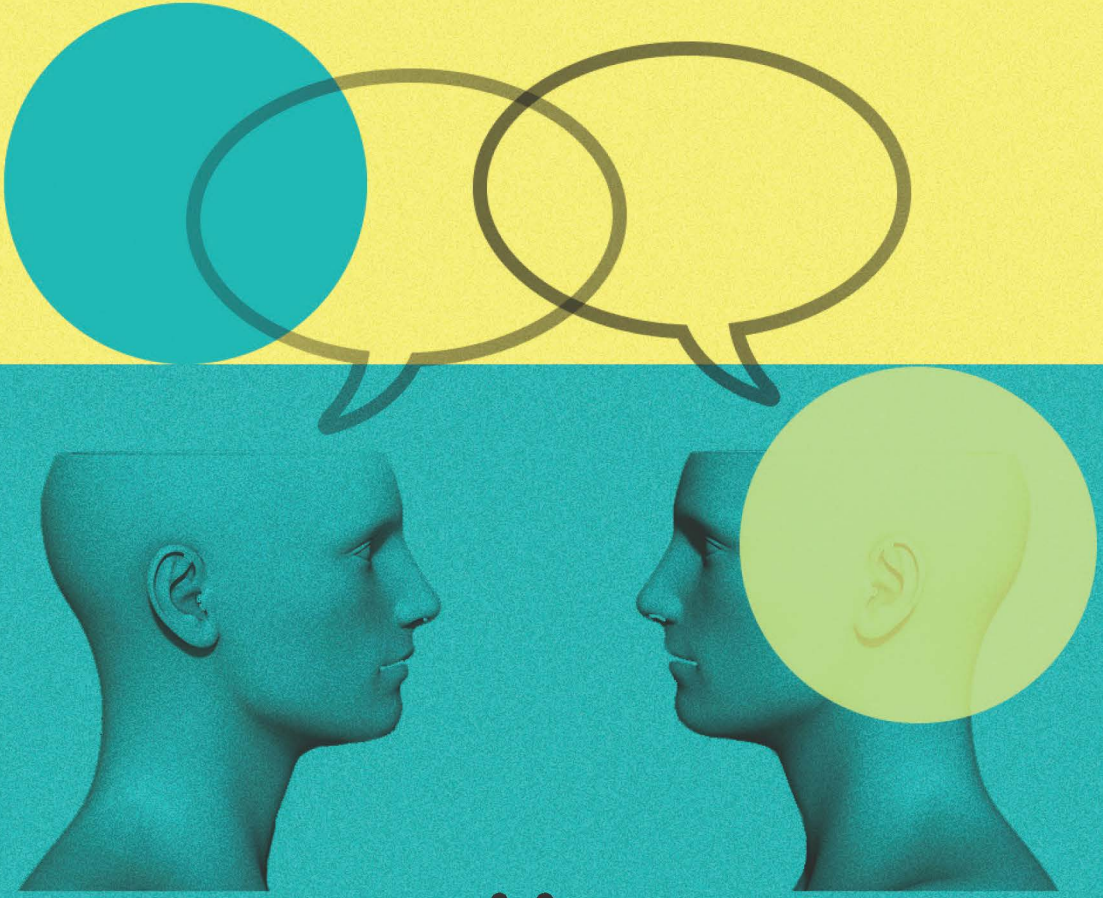
Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

CZŁOWIEK W DIALOGU



CZŁOWIEK W DIALOGU

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Filozofia na tropie człowieka

Witold P. Glinkowski

CZŁOWIEK W DIALOGU

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2020

Witold P. Glinkowski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT
Marek Szulakiewicz

REDAKTOR INICJUJĄCY
Magdalena Skoneczna

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ
Dorota Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI
Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/lucadp

© Copyright by Witold P. Glinkowski, Łódź 2020
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.09458.19.0.M
Ark. wyd. 17,0; ark. druk. 19,375

ISBN 978-83-8142-824-8
e-ISBN 978-83-8142-825-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Wstęp 7

Rozdział I
***Homo dialogi* – droga człowieka i droga do człowieka ... 15**

Dialogika – filozoficzna fanaberia czy nowe otwarcie? 29
Pytanie o istotę człowieka – anachroniczne czy aktualne? 37
Logos i *dia-logos*, czyli o dwojakości filozoficznego dyskursu o człowieku 41
Czy dialogika może być filozofią człowieka? 45
W kręgu mistyki i chasydyzmu 48

Rozdział II
Wokół dialogu 51

Dialog a spotkanie 51
Ethos dialogu a *logos* tekstu 56
Dialogiczna „gramatologia" jako myślenie mowy 59
Metafizyka spotkania – królestwem *Pomiędzy* 65
Czas języka 68
Fundamentalne postawy i słowa 72
Hermeneutyka wobec dialogu 75

Rozdział III
Osoby w dialogu 83

Mówiący i słuchający – partnerzy dialogu 83
Osoba jako dar i tajemnica 88
Skrywający się człowiek dialogu 91
Moralność jako dialogiczny wyróżnik bycia człowiekiem 97
Bycie bliźnim – między rozumnością a etycznością 98

Partnerzy dialogu – pojedynczy czy jedyni? 103
Pragnienie – racją dla *cimcum* 115
Problem posesywności osoby ludzkiej 119

Rozdział IV
Dramatyczny wymiar dialogu 123

Myślenie według dobra i zła 123
Odpowiedzialność – imieniem wolności 126
Filozofia dramatu jako dramat obecności 131

Rozdział V
Dialog a sfera publiczna 141

Świat relacji – światem człowieka 141
Między indywidualizmem i kolektywizmem – dialogiczna wizja życia społecznego 166

Rozdział VI
W kręgu polemik 187

Egzystencjalizm i jego dialogiczna kontestacja 187
Problem człowieka a problem Boga – polemika i dialog z filozofią dialogu 199
Dialogika – wyzwanie interpretacyjne 235
Filozofia dialogu a problem prawdy 259
Od Bubera do Tischnera, czyli meandry dialogiki 265

Bibliografia 283

Indeks osobowy 301
Część ogólna 301
Część bibliograficzna 303

WSTĘP

Zacznę od postawienia tezy, zapewne kontrowersyjnej, choć zarazem niezbyt elektryzującej współczesne filozoficzne dyskusje i spory. Brzmi ona następująco: dwudziestowieczna filozofia dialogu, jakkolwiek wciąż jeszcze nie w pełni rozpoznana, pozostaje aktualną, oryginalną i atrakcyjną propozycją – w sposób krytyczny, ale też konstruktywny rezonującą z filozoficzną tradycją oraz inspirującą do podejmowania radykalnych rewizji większości filozoficznych problemów, w tym zwłaszcza filozoficznego namysłu nad człowiekiem. Pojawiła się ona w geście sprzeciwu wobec marginalizowania tego, co jednostkowe, niepowtarzalne, niesprowadzalne do anonimowej uniwersalności. W obrębie przestrzeni międzyludzkiej owa zasługująca na szczególną uwagę, ważna dla dialogików bezprecedensowość urzeczywistnia się nie tyle w samym bycie lub byciu, ile w interpersonalnej relacji – w ludzkim byciu obecnym, w byciu wobec drugiego. Za ważny symbol i manifestację tak rozumianej realności, na którą otwiera się refleksja dialogików – i którą próbuje ona nie tyle uchwycić za sprawą uprzedmiotawiającego poznania, ile przybliżyć poprzez przedstawienie tego, co przesądza o wyjątkowości relacji interpersonalnej oraz o specyfice umożliwiających ją warunków – można by uznać kategorię „twarzy", będącą ikoną antropologiczno-etycznego projektu Emmanuela Lévinasa. To właśnie twarz, będąca nie fenomenem, lecz noumenem – zaświadczająca o niepowtarzalności i o osobowym statusie uczestników dialogicznego spotkania – stanowiłaby wiarygodne świadectwo ludzkiej egzystencji. Takie świadectwo nie jest osiągalne w sytuacji właściwego relacji poznawczej zdystansowania się „podmiotu" od „przedmiotu", a zatem nie jest możliwe do uzyskania ani w obszarze idealistycznie zorientowanej filozofii, ani w obrębie nauki. Egzystencja bowiem, jak poucza Karl Jaspers, to „ujawnienie się tego, co jest w człowieku, w sytuacji, gdy zawodzi anonimowy autorytet nauki"[1]. Jaspers ma tu na względzie szczególnie

[1] Cyt. za: H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 82.

taką sytuację, w której człowiek urealnia to, na co uprzednio kieruje się w akcie swojej osobistej decyzji.

Dialogika obrała nie tylko inną niż naukowa, lecz także inną niż dominująca w nowożytnym i ponowożytnym dyskursie drogę dochodzenia do wyobrażeń o tym, co rzeczywiste. Dialogika – jak ujmuje to współczesny autor – zapowiada i postuluje nie tylko rezygnację z „metafizyki fundamentu" na rzecz „metafizyki orientacji", ale również „radykalną zmianę zasad filozofowania w kierunku przekształcenia całej filozofii z poszukiwania prawdy, w poszukiwanie orientacji"[2]. Oznacza to porzucenie teoretycznego sposobu odnoszenia się do świata na rzecz skierowania filozofii ku światu realnej ludzkiej egzystencji, a to z kolei ujawnia istotny dlań wymiar dialogicznie rozumianej odpowiedzialności.

Propozycją dialogiki, skierowaną pod adresem dyskursu filozoficznego, zwłaszcza obejmującego swym zainteresowaniem problematykę antropologiczną, jest przełamanie „egotycznej" i monologicznej perspektywy myślenia[3]. Warunkiem tego jest z kolei dokonanie takiego „zwrotu kopernikańskiego"[4], który ujawnia okoliczność, iż żadne myślenie nie przebiega w abstrakcji od dialogicznych zapośredniczeń dotyczących jego uczestników. Jeden z najbardziej zasłużonych dla dialogiki autorów, Martin Buber, również korzystając z tej metafory

---

[2] M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Wyd. Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003, s. 15–16.

[3] Por. H.L. Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1964.

[4] Karl Heim przyrównał dialogiczne odkrycie „Ty" do „zwrotu kopernikańskiego" we współczesnej filozofii. Por. G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 175; por. G. Wehr, *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2007, s. 134 (w polskiej edycji tej pracy wkradł się błąd w nazwisku autora: „Heinz"). Z kolei Carlos Valverde dostrzegł koincydencję między niektórymi zdaniami z *Problemu człowieka* oraz tekstem K. Heima, *Ontologie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1930, H. 11, s. 333. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Wyd. Pallottinum, Poznań 1998, s. 345, przyp. 16.

i powołując się na opinie Karla Heima i Emila Brunnera, za autora „przewrotu kopernikańskiego" we współczesnej myśli uznał Ludwiga Feuerbacha[5]. Dialogika wzywa do uwzględnienia źródłowego, interpersonalnego wymiaru myślenia i mowy, przy czym istotna jest tu nie tyle forma dialogu, ile wzajemna obecność jego uczestników[6]. Dla Lévinasa jeśli ludzki rozum antycypuje byty, to z uwagi na niepowtarzalność i bezprecedensową realność uczestników „etycznej intrygi". Jednak nie są oni traktowani jako jednostki, rozpoznawani ze względu na możliwość ich sprowadzenia do wspólnej, określającej ich podstawy. Przeciwnie, Lévinas postrzega ich jako „rozmówców, jako byty niezastępowalne, jedyne w swoim rodzaju, jako twarze"[7]. Autor stwierdza:

> Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo, i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarowują twarzy. Są to byty bez twarzy[8].

Idąc tropem tej myśli, można przytoczyć znamienne stwierdzenie, że relacje między „mną i Innym" są nie tyle dziełem rozumu i nie on jest ich pośrednikiem lub – jako instancja kierująca poznaniem – umożliwia poznawczy dostęp do tej relacji. Sytuacja jest odwrotna, to raczej rozumność okazuje się funkcją relacji interpersonalnej – niewątpliwie szczególnie istotną, choć nie jedyną. A skoro tym, co fundamentalne, okaże się międzyosobowe zapośredniczenie wiążące adresata etycznego apelu z tym, od którego apel pochodzi, to pytaniu sformułowanemu przez Lévinasa trudno odmówić wyrazistości i siły:

---

[5] M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktór, PWN, Warszawa 1993, s. 34.

[6] M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2002, s. 54.

[7] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 303.

[8] E. Lévinas, *Trudna wolność*, przeł. A. Kuryś, Wyd. Atext, Gdynia 1991, s. 9.

> czy ponad zrozumiałością i racjonalnością tożsamości, świadomości, teraźniejszości i bytu – ponad zrozumiałością immanencji – nie jest słyszalne znaczenie, racjonalność i racjonalizm transcendencji, czy poza bytem nie ukazuje się sens, którego pierwotność przełożona na język ontologiczny da się wyrazić jako *uprzedniość* względem bytu[9].

Również Tischner, wielekroć odwołujący się do Lévinasa, nie pominie tego wątku i dostrzeże w nim ważny filozoficzny aport: „Filozofie totalistyczne, dążące do tego, by objąć całość rzeczywistości przy pomocy pojęcia bycia i pojęć jemu pochodnych sprawiły, że staliśmy się głusi i ślepi na twarz innego"[10].

Niezależnie od różnic rysujących się w obrębie poszczególnych dialogicznych projektów, można zauważyć wspólnie podzielane przeświadczenia i założenia. Należy do nich wyraźne i celowe korzystanie z szeroko rozumianego zaplecza mitologenu biblijnego, a zarazem kontestacja idiomu myśli zachodniej, zwłaszcza tradycji idealizmu, w której dialogicy upatrują kwintesencję i zwieńczenie europejskiego myślenia.

Pojęcie dialogu nie jest jednoznaczne, co zostało odnotowane w literaturze filozoficznej, a także w szerokim spektrum humanistyki. Przytoczmy znamienną, charakteryzującą tę sytuację wypowiedź:

> Jesteśmy świadkami oszałamiającej kariery, jaką współcześnie robi słowo „dialog" nie tylko w humanistyce i naukach społecznych, ale też w całym kontekście cywilizacyjnym, wchodząc do języka polityki oraz publicystyki społecznej czy kulturalnej. Można mówić o wieloznaczności tego słowa, pojawiającego się w tak odmiennych kontekstach, jak np. dialog realny i dialog idealny, dialog społeczny i dialog literacki [...], dialog wewnętrzny i dialog zewnętrzny, dialog prywatny i dialog publiczny, dialog religijny, który dzieli się na dialog wewnątrzreligijny i dialog międzyreligijny, dialog ideologiczny, dialog światopoglądowy i dialog konwersacyjny itd.[11]

---

[9] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 116.

[10] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 29.

[11] R. Kozłowski, *O pojęciu i funkcjach dialogu*, [w:] *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990, s. 69.

Na wielorakość sensu pojęcia dialog zwrócili uwagę również teoretycy zajmujący się nowym nurtem filozofii określanym mianem filozofii dialogu. Wypada zgodzić się z opinią jednego z nich: „Samo słowo »dialog« ma przeróżne znaczenia. Ma też swoją historię. Również i sam fenomen określany tym słowem jest wielowarstwowy”[12]. Tym bardziej określenie „filozofia dialogu”, choć w sposób trwały zadomowiło się w filozoficznym słowniku i legitymizowane prawie stuletnią tradycją, z powodu swojej niejednoznaczności może być mylące, bowiem sugeruje orzecznikową jego eksplikację. Tymczasem dialogika, jako „filozofia dialogiczna”, nie jest „filozofią czegoś”, jest raczej filozofią „jakąś”. Jako taka niesie z sobą postulat uwolnienia się od presji uprzedmiotawiających i monologicznych modeli, które często zawłaszczały i monopolizowały filozoficzny dyskurs. Jest to ważne zwłaszcza, gdy dyskurs ten dotyczy problematyki antropologicznej. Przy czym, wbrew niejednokrotnie pojawiającym się sugestiom, dialogika nie żąda całkowitego porzucenia optyki monologicznej – epistemicznej i uprzedmiotawiającej – lecz głosi konieczność dowartościowania takiej refleksji na temat człowieka, która dostrzega konstytuującą dlań wartość interpersonalnej relacji. Człowiek nie powinien być redukowany do statusu podmiotu – działającego, poznającego, operującego w szerokim spektrum kulturowych artefaktów – jest on bowiem kimś „więcej”, kimś „ponadto”, kimś niepodlegającym obiektywizującemu uprzedmiotowieniu. Dominująca w filozoficznej tradycji perspektywa obiektywizująco-uprzedmiotawiająca – organizująca nie tylko refleksję ontologiczną i epistemologiczną, lecz także aksjologiczną i antropologiczną – nie gwarantuje właściwego rozpoznania swoistości wyróżniającej byt ludzki, zwłaszcza rozumiany jako „bycie człowiekiem”. Lévinas zauważa, że „obiektywność” nie powinna być zawłaszczana przez przedmiotowość podporządkowaną abstrakcyjnej i anonimowej ogólności. Przeciwnie, obiektywność: „zakłada już epifanię Innego”[13]. Przy czym Inny nie stanowi „przypadku”

---

[12] J. Mader, *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 372.

[13] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. 75.

tego, co powszechne, przeciwnie, to raczej powszechne jest wtórnym, nie w pełni reprezentatywnym uogólnieniem, echem źródłowego, niepoddającego się subsumpcji precedensu, którego absolutna realność jest zakorzeniona w geście etycznym. Lévinas powie wprost: „Ogólność przedmiotu jest korelatem szczodrości podmiotu"[14]. Dar Innego, otwierający przed podmiotem najgłębszy wymiar jego egzystencji, nawiedza Ja, przychodzi wraz z roszczeniem, prośbą o pomoc – to one podważają absolutną władzę Ja względem zamieszkiwanego przezeń świata.

Dopiero wtórnie, zawieszając część spośród właściwości charakteryzujących człowieka w sposób istotny, może on podejmować poszczególne role kulturowe – filozofując, poznając i przekształcając rzeczywistość (w tym siebie) – ale jest to możliwe pod warunkiem uprzedniego dialogicznego „zagadnięcia", będącego niedającym się zastąpić lub pominąć warunkiem uczłowieczenia[15]. A zatem dialogika, będąc „filozofią dialogiczną", eksponuje „dialogiczność" jako cechę, która nie tyle określa obszar filozoficznych poszukiwań, ile pozwala dostrzec specyficzną odrębność człowieka, jego genezę, warunki powstania oraz warunki wyrażania przezeń swego „bycia ludzkiego", niosącego w sobie, jako niezbywalne założenie, komponent „bycia ludzkim"[16].

Dialogicy – a nawet już Feuerbach, zapowiadający ten nowy sposób filozofowania – zwrócili uwagę na okoliczność, iż człowiek jako pojedyncza jednostka, w sytuacji zdystansowania od innych, nie dysponuje możliwością pełnego urealnienia swego osobowego statusu ani też afirmowania go w sposób samodzielny. Niezbędne jest do tego zaangażowanie ze strony innego oraz wejście z nim w dialog. Ów inny, inicjując relację, otwiera drogę do współodnajdywania się na specyficznej

---

[14] Tamże, s. 76.

[15] Według dialogików zagadnięcie płynące od Ty jest „zachętą do wszelkiego myślenia, mówienia, ustanawiania wszelkiego sensu i wartości, i wszelkiej obiektywności". J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1970, s. 428.

[16] A.J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965, s. 94; por. tenże, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Punctum – Wyd. UŁ, Warszawa–Łódź 2014, s. 104–119.

dla bytu ludzkiego i wyróżniającej ów byt płaszczyźnie osobowej koegzystencji. Pochodzące od drugiego „zagadnięcie" (*Anrede*) jest kluczem do współbytowania – międzyludzkiego, a zarazem w pełni uczłowieczającego. Dialogiczna wykładnia człowieka jako osoby zakłada otwarcie na transcendencję – „granicą i dopełnieniem" osoby ludzkiej jest bowiem Bóg rozumiany jak osoba pozostająca w relacji z człowiekiem i nadająca tej relacji absolutny, nieredukowany wymiar[17]. W przypadku osoby ludzkiej zarówno jej „byt w sobie", jak i „byt dla siebie" poprzedzone są byciem w relacji do innego[18].

---

[17] Por. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, s. 403.

[18] Tamże, s. 404.

Rozdział I

HOMO DIALOGI – DROGA CZŁOWIEKA I DROGA DO CZŁOWIEKA

Tytuł niniejszej książki mógłby brzmieć: *Homo dialogi – człowiek dialogu*. Zaproponowana przez współczesną dialogikę filozoficzna refleksja nad człowiekiem jawi się bowiem w dwóch rolach. Po pierwsze jest ona próbą odsłonięcia dialogicznej, a zatem transcendentnej genezy człowieka, po drugie pragnie ukazać jego dialogiczną kondycję, w tym również warunki pozwalające na jej uzewnętrznienie się. Zgodnie z tą koncepcją człowiek jako istota wyjątkowa, bezprecedensowa na tle ontycznego uniwersum zawdzięcza swoje istnienie dialogowi, do którego został zaproszony. A zatem nie sobie zawdzięcza on swoje uczłowieczenie – *circulus vitiosus* polegające na immanentnej aktywności ludzkiego podmiotu zostaje przez dialogików odrzucone w każdej z możliwych redakcji i postaci, jakiekolwiek mogłoby ono przybierać. Jakkolwiek zatem dialogicy, zgodnie z większością filozoficznych koncepcji, gotowi są rozpoznać w człowieku „twórcę i wytwór kultury"[1] i przyznać mu miano gospodarującego w świecie – w świecie, który wszak składa się z warstwy zastanej (przyrodniczej i kulturowej) i z warstwy wykreowanej (kulturowej) – to jednak odrzucają supozycję, jakoby miałyby one łącznie wyczerpywać zakres przestrzeni, w której dokonała się emancypacja człowieka. Tym samym dialogicy dystansują się od koncepcji sprowadzających przyczyny uczłowieczenia do splotu „pozytywnych" okoliczności, tworzących korzystne uwarunkowania strukturalno-morfologiczne dla ukształtowania się bytu ludzkiego – do których należy m.in. odpowiednia struktura mózgu i konfiguracja jego struktur czyniąca go zdolnym do abstrakcyjnego myślenia,

---

[1] By skorzystać tu z celnego określenia Michaela Landmanna, autora „antropologii fundamentalnej": M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1961.

odpowiedni układ narządów umożliwiających emisję dźwięków, odpowiednia struktura narządów ruchu umożliwiająca „odciążenie" rąk – i predestynujących go do osiągnięcia typowych dla człowieka właściwości i kwalifikacji, jak np. rozumność i zdolność do funkcjonowania w świecie abstrakcji, zdolność do wyrafinowanego komunikowania się, umiejętność tworzenia narzędzi, a w tym także udoskonalania ich i dbania o nie, kompetencje społeczne, wrażliwość etyczna i estetyczna – jeśli czynniki te miałoby się traktować jako jedyne, a więc konieczne i *zarazem* dostateczne, a nie jako *zaledwie* konieczne, lecz nie dostateczne. Powyższe czynniki, jakkolwiek niedające się pominąć, niezbędne w procesie uczłowieczenia, nie wyczerpują wszystkich uwarunkowań pozwalających na wykrystalizowanie się człowieka w całej jego swoistości, odrębności i specyfice. Podobnie dialogicy dystansują się od „prywatywnych" sposobów filozoficznego objaśniania genezy procesu uczłowieczenia i warunków, które miałyby go implikować oraz pełnić funkcję jego katalizatora. A zatem wskazywanie na „niedoposażenie" bytu ludzkiego, argumentowanie, że zasadniczym i wystarczającym czynnikiem uczłowieczenia była okoliczność, że byt będący prefiguracją bytu ludzkiego i poprzedzający ludzkie stadium rozwoju początkowo pozostawał „istotą ułomną", organicznie obciążoną wielorakimi deficytami (*Mängelwesen*)[2], kimś „organicznie pozbawionym środków"[3] – nie jest dla dialogików przekonujące. Obszar poszukiwania odpowiedzi na pytanie o genezę bytu ludzkiego, o racje jego

---

[2] A. Gehlen, *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska, oprac. S. Czerniak, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 71–72. Wątek niedoskonałości człowieka, w rozmaitych wariantach obecny w myśli współczesnej [por. „ułomność" (*faillibilité*) u Paula Ricoeura lub „skończoność" (*Endlichkeit*) u Martina Heideggera] ma genezę sięgającą Protagorasa. Por. E. Paczkowska-Łagowska, *O historyczności człowieka*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 119–123. Dodajmy, że w myśli nowożytnej ów wątek pojawia się m.in. u Johanna G. Herdera i Friedricha Nietzschego.

[3] A. Gehlen, *Obraz człowieka*, [w:] tenże, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, oprac. Z. Kuderowicz, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2001, s. 78.

wyodrębnienia się i wyemancypowania z przyrodniczego uniwersum, nie powinien być, wedle dialogików, zawężony do immanentnej sfery przyrody, z której, na drodze żmudnych i długotrwałych sublimacji, transformacji, mutacji, procesów przystosowawczych oraz innych wielorakich metamorfoz z pierwotnie czysto biologicznego uposażenia miałaby wyłonić się nowa jakość – byt ludzki.

Niezależnie od problemu genezy człowieka, odrębną, choć pozostającą w pewnej korespondencji z powyższym jest kwestia wyrażania się bytu ludzkiego – warunków, trybu i okoliczności jego manifestowania się jako byt jakościowo specyficzny. I chociaż człowiek występujący w roli obiektu przyrodniczo-kulturowego stanowi pewne bytowe *status quo* – obiektywizowane i niezależne od aktualnych uwarunkowań, gdyż zdeterminowane splotem czynników zakorzenionych w jego genotypie i określających jego fenotyp – to jednak bycie człowiekiem, jak zakładają dialogicy, nie ogranicza się do nich. Do bycia człowiekiem, do jego istoty należy bowiem nie tylko to, że jest „taki oto" – niezależnie od swoich preferencji, decyzji i postaw – lecz także to, że może odnosić się do swojego istnienia, może dokonywać wolnych wyborów. O czymś podobnym pisał Helmuth Plessner, gdy nazywał człowieka istotą „ekscentryczną" – nieustannie i ze swej natury pozostającą „poza sobą". Na charakteryzowaną przez Plessnera „ekscentryczną pozycjonalność" bytu ludzkiego składają się trzy sfery, i zarazem w nich się ona manifestuje, a są nimi: „naturalna kulturowość" (*natürliche Künstlichkeit*)[4], „zapośredniczona bezpośredniość" (*vermittelte Unmittelbarkeit*)[5] oraz „utopijne miejsce" (*utopische Standort*)[6]. Ta przyjęta przez autora perspektywa współtworzy przyjęte przez niego podstawowe pryncypia antropologiczne (*anthropologische Grundgesetze*), określające człowieka jako nieustannie transcendującego swoje istnienie. Owo transcendowanie byłoby dla człowieka charakterystyczne, wyróżniałoby

---

[4] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975, s. 309–321.

[5] Tamże, s. 321–341.

[6] Tamże, s. 341–346.

go spośród uniwersum, gdyż czyniłoby go kimś, kto dlatego żyje w świecie – a nie w środowisku, jak zwierzęta – że wierzy w ów świat, mimo albo za sprawą doświadczania sygnalizowanych przez autora sprzeczności, które nieustannie pozostają udziałem człowieka i od których nie może się zdystansować. O ile jednak u Plessnera wyrazem transcendencji byłaby ekscentryczność określająca w sposób fundamentalny ludzką egzystencję, o tyle dialogicy odnajdują transcendencję gdzie indziej i inaczej ją rozumieją. Nie jest ona anonimową zasadą polaryzującą ludzką rzeczywistość i generującą dystans człowieka do siebie i do przeżywanego przez siebie świata, lecz wynika z transcendentnej, tzn. radykalnie przekraczającej reguły rzeczywistości pozycji osobowo rozumianego partnera, będącego inicjatorem relacji dialogicznej. Gest zaproszenia do relacji nie jest niczym uwarunkowany, nie należy zatem ani do porządku naturalnego, właściwego światu przyrody, ani do „ekscentryczności" określającej sytuację człowieka i nadającej jego bytowi szczególną pozycję. W tej perspektywie choć obie koncepcje odwołują się do transcendencji – wszak ekscentryczność Plessnera zakłada jakieś jej rozumienie – to jednak, o ile u tego autora przybierałaby ona formę „bycia inaczej", jako że istnienie człowieka skazane jest na radykalny, rozmaicie manifestujący się dystans względem świata (w tym również względem samego siebie, swojej cielesności, korpuskularności itd.), o tyle u dialogików transcendencja sygnalizuje całkiem inną jakość. Transcendencja nie wyczerpuje się w dystansie względem tego, co immanentne, gdyż wymaga – by użyć dystynkcji znanej z lektur Lévinasa: *autrement qu'être* – odwołania się do kategorii „inaczej niż być"[7]. Nie jest to więc charakterystyka zbudowana na opisie istnienia, odwołująca się do argumentów ontologicznych, lecz ufundowana jest na presupozycjach egzystencjalno-etycznych i jako taka wskazuje na interpersonalną relację, nieopisywalną w kategoriach ontologii, a co najwyżej (jak u Lévinasa, choć niekoniecznie u dialogików, do których się odwołuje) pozwalającą w niej ugruntować ontologię i z niej ją wyprowadzić. I dopiero w świetle

[7] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.

tak rozumianej transcendencji człowiek uświadamia sobie nie tylko to, na co zwraca uwagę Plessner, że wciąż przekracza siebie, swój świat, nieustannie kwestionując każdą perspektywę problematyzowania siebie i świata, lecz także to, że jego autorefleksja i refleksja nad światem nie byłaby „ludzka" gdyby zabrakło w niej miejsca na takie kategorie, jak np. „spotkanie", „osoba", „bliźni" albo gdyby ich sens miałby ulec zredukowaniu do rzeczywistości przyrodniczo-kulturowej. Oto zasadnicza różnica.

Początków dialogiki można upatrywać już w obrębie filozoficznych intuicji Sokratesa, jednak określenie „filozofia dialogu" ma dużo późniejszą, dwudziestowieczną genezę. Status wyodrębnionego nurtu filozoficznego dialogika uzyskała w trzeciej dekadzie dwudziestego stulecia, ale nigdy – przynajmniej jak dotąd – nie stała się ani jednym z głównych, ani jednym z najmodniejszych nurtów filozofii[8]. Dojrzała filozofia dialogiczna, filozofia spotkania – czyli taka, która głównym swoim celem czyniła rozwiązanie problemu relacji Ja–Inny – pojawiła się więc dopiero w latach dwudziestych XX w. Zrodziła się jako myśl nawiązująca do trzech wielkich tradycji religijnych. Najliczniejsza grupa jej protagonistów sięgała do tradycji judaizmu, a wśród tych autorów trwałe miejsce przypada zwłaszcza Hermannowi Cohenowi[9], Franzowi

---

[8] Gabriel Marcel skromnie wyznaje, że nie ma najmniejszej szansy rywalizować o popularność z Brigitte Bardot. H.A. Fischer-Barnicol, *Spielgelungen – Vermittlungen*, [w:] *Erinnerung an Martin Heidegger*, Hrsg. G. Neske, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1977, s. 89. Z kolei w przypadku Martina Bubera jego popularność była oczywista również z powodu wielorakiej aktywności – nie tylko filozoficznej, lecz także społecznej, politycznej, publicystycznej czy translatorskiej (owocem tej ostatniej jest zrealizowany wspólnie z F. Rosenzweigiem przekład *Pięcioksięgu*: *Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1930). O tym, jak bardzo ta sława była uciążliwa, świadczą liczne komentarze Bubera. Por. P.R. Mendes-Flohr, *Martin Buber. A Life of Faith and Dissent*, Yale University Press, London 2019, s. 282.

[9] Chodzi tu o „późnego" Cohena, którego myśl znacząco odbiega od wczesnego okresu jego filozoficznej wędrówki – tego, w którym jako uczeń Kanta „jeszcze raz – jak pisze Buber – zbudował dom dla Boga

Rosenzweigowi[10], Martinowi Buberowi[11], Abrahamowi Joshui Heschelowi[12] oraz Emmanuelowi Lévinasowi[13], z zastrzeżeniem, że ten ostatni, jakkolwiek nawiązywał do dialogiki i wywodził się z jej tradycji, to jednak zarazem sytuował się w opozycji do niektórych spośród jej kluczowych założeń. Poza judaizmem również inne nurty religijne w znaczący sposób zaznaczyły swoją obecność, jako cenne i inspirujące zaplecze dla filozoficznych projektów. A zatem, tradycja katolicyzmu reprezentowana jest przez: Ferdinanda Ebnera[14], Gabriela Marcela[15], Maurice'a Nédoncelle'a[16] i Józefa Tischnera[17], zaś w kręgu oddziaływania protestantyzmu sytuują się: Dietrich Bonhoeffer[18], Friedrich Gogarten[19],

---

filozofów". M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 47. Reprezentatywną dla późnego, a zatem interesującego nas tu, dialogicznego okresu filozoficznego rozwoju Cohena będzie natomiast praca: H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, G. Fock Verlag, Leipzig 1919.

[10] F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main 1921.

[11] M. Buber, *Ich und Du*, Insel Verlag, Leipzig 1923.

[12] A.J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965.

[13] E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, Haag 1961.

[14] F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner-Verlag, Innsbruck 1921.

[15] G. Marcel, *Journal métaphysique*, Éditions Gallimard, Paris 1927.

[16] Ów francuski personalista zakładał, że świadomości Ja niepodobna oddzielić od świadomości Ty, a relacja Ja–Ty jest podstawową, pierwotną strukturą ludzkiej świadomości. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Éditions Aubier-Montaigne, Michigan 1942; por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, przeł. B. Chwedeńczuk, Wyd. PAX, Warszawa 1991, s. 310.

[17] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.

[18] D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Dietrich Verlag, Gütersloh 1931.

[19] F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Diederichs, Jena 1926.

Emil Brunner[20], Eugen Rosenstock-Huessy[21], Karl Barth[22], Rudolf Bultmann[23], Adolf Reinach[24]. Należałoby też wymienić autorów, których zaangażowanie konfesyjne jest problematyczne – zaliczają się do nich m.in.: Theodor Litt[25], Karl Löwith[26] czy Eberhard Grisebach[27]. I wreszcie warto zwrócić uwagę na autorów wyraźnie i świadomie wplatających własne wątki dialogiczne w szerszy kontekst myśli europejskiej, jak czyni np. Jean-Luc Marion oraz wspomniani już Lévinas i Tischner.

O szeroko rozumianym nurcie współczesnej dialogiki, należącej wszak do stosunkowo nieodległej tradycji europejskiej, zwykło się mówić używając także innych nazw, jak np. „filozofia innego" czy „filozofia dramatu"[28]. Z pewnością jednak, choćby z uwagi na specyfikę tych pokrewnych dialogice, lecz nietożsamych z nią nurtów, nie powinny

---

[20] E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Furche Verlag, Berlin 1937.

[21] E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde*, Röther Verlag, Darmstadt 1924.

[22] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zürich 1932–1968.

[23] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Mohr Verlag, Tübingen 1933–1965.

[24] A. Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Kösel-Verlag, München 1953.

[25] T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Teubner Verlag, Leipzig 1919; tenże, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Teubner Verlag, Leipzig 1924; tenże, *Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal Pädagogik*, Teubner Verlag, Leipzig 1925.

[26] K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken-Verlag, München 1928.

[27] E. Grisebach, *Erkenntnis und Glaube. Rede zur Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1923; tenże, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1924; tenże, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928; tenże, *Freiheit und Zucht*, Rascher Verlag, Zürich–Leipzig 1936.

[28] Por. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Wyd. Witmark, Warszawa 1996, s. 203.

być one traktowane jako określenia dla niej synonimiczne. Wyjątkiem jest określenie „filozofia spotkania", jako że nazwa ta odnosi się do spotkania rozumianego jako kwintesencja i egzemplifikacja relacji dialogicznej. Pod względem doboru narzędzi, metod budowania teoretycznego projektu oraz organizowania filozoficznego dyskursu dialogika bywa przyrównywana do filozoficznej hermeneutyki[29], ponieważ, podobnie jak ona, odwołuje się do dialogu i w jego dialektyce, negatywnie kontrastowanej ze statycznością właściwą monologowi, odnajduje drogę, na której buduje swoje filozoficzne propozycje[30]. Niewątpliwie jednak współczesna dialogika jest czymś więcej niż tylko metodą, zwłaszcza że: „na naszych oczach pretenduje [ona] do miana nurtu filozoficznego, mimo że może być uprawiana z różnych punktów widzenia"[31]. O wciąż niegasnącym zainteresowaniu dialogiką świadczą licznie ukazujące się publikacje jej poświęcone[32].

---

[29] Por. podrozdział: *Hermeneutyka wobec dialogu*.

[30] Oczywiście mowa tu o takiej hermeneutyce, która z „technicznej", pierwotnie będącej techniką i sztuką odnajdywania prawidłowej wykładni tekstu, zmieniła się w „filozoficzną", stając się za sprawą W. Diltheya, M. Heideggera, L. Landgrebego, „teorią rozumienia życia", co oznaczało, że zarazem „przyszła w sukurs tak rozumianej filozofii człowieka". T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Wyd. „Wers", Bydgoszcz 2000, s. 14. Pamiętajmy, że jeszcze Dilthey zadania hermeneutyki upatrywał w dostarczeniu teorii sztuce zajmującej się interpretacją „pisemnych pozostałości po ludzkim istnieniu". W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1993, s. 55.

[31] W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*. Trzeba stwierdzić, że status dialogiki nie jest jeszcze w pełni ugruntowany, o czym może świadczyć np. opinia Theunissena, który z jednej strony podkreśla jej zależność od transcendentalizmu, a jej wartość chce wyprowadzać z jej krytyki, a z drugiej stwierdza, że refleksja na temat dialogu sytuuje się poza zasięgiem transcendentalizmu, za to w obszarze właściwym myśli dialogicznej. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991, s. 257–258.

[32] Nadmieńmy, że jedna z głównych postaci reprezentujących filozofię dialogu – Martin Buber – doczekała się w ciągu ostatnich 50 lat, czyli od śmierci do chwili obecnej około 150 monografii wydanych w samym tylko