

Paradygmat dialogiczny we współczesnej filozofii

1. Wprowadzenie

Jacek Filek wyróżnia trzy podstawowe paradygmaty, które ujawniły się w historii filozofii europejskiej. Jest to swoista próba przedstawienia dziejów myślenia filozoficznego za pomocą gramatycznego koniugowania bezokoliczności bycia². Dokonuje on schematycznego podziału historii filozofii na trzy główne epoki: starożytność, nowożytność oraz współczesność, i każdą z nich charakteryzuje poprzez przydzielenie określonej formy gramatycznej słowa „być”. Warto podkreślić, iż schematyczny trójpodział całej historii filozofii Filek traktuje oczywiście w sposób umowny: „[...] »starożytność« nie kończy się wraz z nadejściem »nowożytności«, ani »nowożytność« nie kończy się wraz z nastaniem »współczesności«. »Nowa« epoka nie kończy »starej«, określa się wprawdzie w opozycji do niej, ale ostatecznie na różne sposoby z nią współżyje”³.

Celem artykułu jest próba odczytania myśli filozoficznej pierwszych dialogików w świetle gramatologicznego paradygmatu współczesnej filozofii. Protagonistą trzeciego paradygmatu jest dla Filka Emmanuel Lévinas, w niniejszym zaś artykule najważniejsi przedstawiciele nurtu filozofii spotkania i dialogu: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ferdynand Ebner, Martin Buber i Gabriel Marcel. Artykuł nie ma charakteru polemicznego z koncepcją Filka, a jego celem jest ukazanie szerszej perspektywy myślenia filozoficznego według paradygmatu dialogicznego.

2. Trzy paradygmaty w historii filozofii

2.1. Paradygmat – model – postawa filozoficzna

Przejęte z obszaru filozofii nauki pojęcie „paradygmatu” i zastosowanie go do dziedziny historii filozofii, co uczynił Filek, wzbudza pewne metodologiczne obiekcje. Pojęcie to bowiem Thomas Kuhn, autor *The Structure of Scientific Revolutions*, zastosował w odniesieniu do nauk ścisłych⁴. Trudno zatem taką koncepcję paradygmatu w sensie dosłownym stosować w uzasadniony sposób w obszarze innej dziedziny – historii filozofii. Dobrosław Kot sugeruje, by w odniesieniu do filozofii termin ten traktować jako „słabszy” od tego, jaki filozofowie nauki zastosowali do nauk ścisłych⁵. Takie zastrzeżenie pozwala na przyjęcie rozróżnienia Filka bez zarzutu o niedopuszczalne przejmowanie kluczowych pojęć z innych dziedzin nauki i zbytne upraszczanie bogactwa dziejów zachodniej filozofii.

¹ grzegorz.krupa@g.pl.

² Filek J., *Filozofia jako odmienianie „bycia”*, s. 320-334, [w:] Karłowicz D., Lipiec J., Markiewicz B., Szymańska B. (red.), *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków-Warszawa 1993. (Tekst został włączony później do tomu: *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2001, s. 21-36, a jego kontynuacja: *Nowy paradygmat myślowy i nowe pojęcia podstawowe* [w:] *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Homini, Kraków 2010, s. 235-247.)

³ Tenże, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 3.

⁴ Zob. Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Ostromecka H., Nowotniak J., Aletheia, Warszawa 2001.

⁵ Por. Kot D., *Podmiotowość i utrata*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009, s. 9-10.

Zatem pod pojęciem paradygmatu rozumiem tu będą pewien typ wzorca pracy badawczej, zawierający zbiór założeń pojęciowych, metodologicznych i metafizycznych⁶. W ten sposób stanie się on swoistym wzorcem i modelem, za pomocą którego przekazywana jest określona tradycja badawcza w postaci myślenia, rozumienia i interpretowania rzeczywistości. Wybór paradygmatu, w jakim konstruowane jest rozumienie, i który z kolei zwrótnie konstruuje myślenie człowieka, posiada daleko idące reperkusje. Dla Iana Barboura najbliższym znaczeniowo terminem i synonimem paradygmatu jest „model”, który rozumie jako symboliczne przedstawienie wybranych aspektów jakiegoś złożonego systemu⁷. Ze względu na programową asystemowość filozofii spotkania i dialogu, najbliższym pojęciem wydaje się być „postawa filozoficzna”. W tym sensie paradygmat i model można rozumieć nie tylko jako wzorzec pracy badawczej, ale także swoiste narzędzie wyobraźni. Sprawi to, że rozumienie obu pojęć oddali się znacznie od czysto naukowego chłodu obiektywizmu. Zbliży zaś do gorących egzystencjalnie przestrzeni poznania, domagających się dalszych doprecyzowań i wyjaśnień⁸. Wydaje się, że ów trzeci paradygmat tak właśnie rozumieli twórcy europejskiej dialogiki, jak i późniejsi kontynuatorzy tej tradycji myślenia.

2.2. Filozoficzna starożytność

Filozoficzną starożytność, której protagonistą był Arystoteles, Filek charakteryzuje poprzez słowo: „jest”. Paradygmatem arystotelesowskiej metafizyki bytu (ontologii) w niepodzielny sposób rządzi bowiem trzecia osoba. Całą tradycję myśli greckiej starożytności można określić mianem filozofii przedmiotowej: „»Jest« jako bycie w trzeciej osobie jest przedmiotowe, zdystansowane. Jako takie pozostaje »nieme« wobec podmiotowości i bliskości. Będąc przecież mową, przemilcza jednak i tego, który mówi, i tego, do którego mówi, choć nieustannie coś sprawozdaje”⁹.

Trzecia osoba dookreślana jest rodzajem: męskim – „on”, żeńskim – „ona” oraz nijakim – „ono” („to”). I choć gramatyczną liczbą pierwszego paradygmatu jest liczba pojedyncza, to jednak – paradoksalnie – epoce tej przyporządkowana została swoiście pojmowana liczba mnoga (*pluralis*). Tak tłumaczy to Filek: „W okoliczności trzeciej osoby, czyli w obszarze filozofii przedmiotowej, »mnogościowe«, »pluralistyczne« doświadczenie tego, co jest, prowadzić będzie do ukonstytuowania się pluralizmu, wedle którego »są« zasadniczo różne byty. Jeśli zaś wszystko to, co »jest«, doświadczone będzie w okoliczności liczby pojedynczej, tj. jako »jeden« jednorodny byt, będziemy filozofować monistycznie czy singularystycznie”¹⁰. Ta właśnie totalizująca pokusa ujęcia całego bytowego bogactwa i różnorodności („są”) do jednej zasady i jednego słowa („jest”) zostanie bardzo mocno skrytykowane przez dwudziestowieczne „nowe myślenie” filozofów spotkania i dialogu.

Dodajmy jeszcze, że omawianemu pierwszemu paradygmatowi przyporządkowana została sfera rozumu i, co za tym idzie, prawdy oraz pamięci, co z kolei wyraża się odniesieniem przede wszystkim do czasu przeszłego.

⁶ Por. Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. Krośniak M., Znak, Kraków 1984, s. 14.

⁷ Por. tamże, s. 10.

⁸ Por. Szymik J., *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Księgarnia św. Jacka, Katowice-Ząbki 2004, s. 49-50.

⁹ Filek J., *Filozofia jako odmienianie „bycia”*, dz. cyt., s. 322.

¹⁰ Tamże, s. 324-325.

2.3. Filozoficzna nowożytność

Protagonistą filozoficznej nowożytności był Kartezjusz wraz ze swoim słynnym stwierdzeniem: *Cogito ergo sum*. Nic zatem dziwnego, że tę epokę Filek charakteryzuje poprzez słowo „jestem”. Powstała w ten sposób nowa filozofia – podmiotu i subiektywności. Przyporządkowana została jej sfera woli (wolności), której domeną jest czas przyszły.

Drugi paradygmat wyraża się poprzez liczbę pojedynczą (*singularis*). Jest on bowiem wyrazem ukonstytuowania się podmiotu radykalnie pojedynczego i autonomicznego: „Pewne siebie i zawsze jedyne »jestem« nie może pozbyć się poczucia dystansu i obcości wobec wszelkiego »jest«. Toteż jego udziałem dość szybko staje się rozpacz samotności i szaleństwo zawładania”¹¹. I choć dzięki temu filozofia może wyjść ze sfery myślenia przedmiotowego i stać się filozofią podmiotową, to jednak – jak okaże się później – wpadnie w pułapkę solipsystycznej struktury *cogito*, która uczyni z niego zamknięty w sobie i samotny podmiot-monadę¹².

2.4. Filozoficzna współczesność

Przewyciężenie solipsystycznej struktury podmiotowej stało się możliwe dopiero w filozofii współczesnej, która uformowana została przez trzeci paradygmat, gramatycznie wyznaczony przez drugą osobę: „jesteś”¹³. Wkraczamy w ten sposób na grunt filozofii spotkania i dialogu: „[...] tak jak »jestem« odnalazło siebie jako pierwotne względem »jest«, bowiem »jest« mogło być dopiero wobec »jestem«, tak teraz »jesteś« okazuje się pierwotne dla »jestem«, bowiem »jestem« pojawić się może dopiero wtedy, kiedy ma swoje »jesteś«. A zatem już nie protokół ani nie monolog, lecz dialog”¹⁴.

Trzeci paradygmat najpełniej wyraża się poprzez zapomnianą przez wiele nowożytnych języków liczbę parzystą (*dualis*). Druga osoba – z natury swej dialogiczna: „[...] nie »czuje się« dobrze ani w pojedynkę, ani w masie”¹⁵. A zatem najbardziej odpowiedni wydaje się właśnie *dualis*, a nie – co oczywiste – *singularis* czy nawet *pluralis*. W tym paradygmacie dominującą rolę pełnią uczucia oraz wyrażający je czas teraźniejszy: „Uczucie »płonie« w obecności i potrzebuje czasu teraźniejszego, by się wysłowić. Dlatego można uznać, iż wszelka filozofia uczucia i bliskości w sposób naturalny sytuuje się w okoliczności *praesentis*”¹⁶. Trzeci paradygmat najpełniej wyraża się poprzez spotkanie „z drugim (Innym)” i odpowiedzialność „za drugiego (Innego)”.

2.5. Gramatologia filozofii spotkania i dialogu

Zarysowane na początku gramatologiczne rozróżnienie wydaje się ważne nie tylko ze względu na wyodrębnienie paradygmatów dominujących w danych epokach dziejów myśli ludzkiej, ale także ze względu na problemy językowe wyrażania i opisywania

¹¹ Tamże, s. 323.

¹² Zob. Bukowski J., *Od struktury „cogito” do filozofii dialogu*, s. 178-194, [w:] Baran B., Gadacz T., Tischner J., Czerski M. (red.), *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Papińska Akademia Teologiczna. Wydział Filozoficzny, Kraków 1987 (Seria: „Teksty Filozoficzne”).

¹³ Protagonistą współczesności jest dla Filka Emmanuel Lévinas. Por. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, dz. cyt., s. 5. Dokonało się to oczywiście wcześniej, na początku lat dwudziestych XX w., dzięki pierwszym europejskim dialogikom. Lévinas radykalizował jednak zasadę odpowiedzialności w postaci niesymetrycznej relacji substytucji: jeden-za-drugiego.

¹⁴ Filek J., *Filozofia jako odmienianie „bycia”*, dz. cyt., s. 323.

¹⁵ Tamże, s. 325.

¹⁶ Tamże, s. 330.

rzeczywistości adekwatnie do poszczególnych paradygmatów myślowych. Wzajemne powiązania tych dwóch płaszczyzn w następujący sposób wyjaśnia Bogdan Baran: „Filozofia zwykle przemawiała w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Jak każda wiedza stwierdzała, że »A jest B«, czy nawet, że »A jest«, »A istnieje«. Także o ja mówiła »jest«. Z protestu przeciw tej niegramatyczności zrodziła się filozofia wypowiadająca »ja jestem«. Ja myślę, ja jestem, natomiast nie-ja jest. [...] Przed imperializmem mojego »jestem« nie chroni »jest« rzeczy, lecz dopiero »jesteś« innego człowieka”¹⁷. I dalej pyta: „Co takiego zawiera się w twoim »jesteś«, co odróżnia je od »jest« rzeczy i nie podporządkowuje mojemu »jestem«? Na to pytanie filozofia innego odpowiada rozmaicie, nie zawsze nawet odróżniając »jesteś« od »jest«, zawsze jednak ściśle odróżniając je od »jestem«. Inny nie musi być tym, do którego się wprost zwracam, ale też nie może być utożsamiany z rzeczą, przedmiotem i nie może pozostawać określony przez moje »jestem«. Inny musi zatem zostać odróżniony z jednej strony ode mnie, a z drugiej od nie-ludzkiej części mojego otoczenia”¹⁸.

W kontekście powyższych lingwistycznych analiz, należy podkreślić, że filozofia spotkania i dialogu bardzo mocno związana jest z „gramatyką” i „słowem”, co znalazło wyraz w myśli Ebnera, Rosenzweiga i Bubera. Ebner, autor *Słów i realności duchowych*, wykorzystując językowe konstrukcje gramatyczne, stwierdza: „Ja w ogóle nie »jest«, tylko »ja nim jestem«”¹⁹. Z kolei, istotną część *Gwiazdy Zbawienia* Rosenzweiga stanowi rozdział zatytułowany *Gramatyka erosa (mowa miłości)*²⁰, zaś rozważania dialogiczne Bubera rozpoczynają się od analizy gramatycznej słów-zasad: „Ja – Ty” oraz „Ja – To”²¹. W perspektywie filozofii uprawianej według trzeciego paradygmatu, co podkreśla Witold Glinkowski, „Gramatologia rządzi »dia-logiczną« relacją, która wydarza się między ludzkimi osobami i przybiera postać spotkania między Ja i Ty. Tym samym, wykraczając poza struktury rzeczywistości »logiczno-gramatycznej«, gramatologia uwzględnia egzystencjalny kontekst mowy – odkrywa w niej wymiar »roz-mowy«”²².

Refleksję filozoficzną nad słowem, językiem i mową podjęli ponadto Eugen Rosenstock-Huessy, również zaliczany do grona pierwszych europejskich dialogików, w tekście *Gramatyka duszy*²³ i później Jacques Derrida w dziele *O gramatologii*²⁴. Ten ostatni także zajmował się tematyką „obecności Innego”, jednak nie tyle jednak w kontekście filozofii spotkania i dialogu, co raczej w kontekście przeprowadzanej w drugiej połowie XX wieku dekonstrukcji europejskiej filozofii w ramach postmodernizmu i poststrukturalizmu²⁵.

¹⁷ Baran B., *Z historii „nowego myślenia”*, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne...*, s. 3.

¹⁸ Tamże, s. 3-4.

¹⁹ Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. Skorulski K., Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006, s. 18.

²⁰ Por. Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. Gadacz T., Znak, Kraków 1998, s. 291-336.

²¹ Por. Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Doktor J., Pax, Warszawa 1992, s. 39-43. Doktor „Ich – Es” tłumaczy jako „Ja – Ono”. Ze względu na przedmiotowy charakter tej diady, Gadacz, podobnie jak Marek Jędraszewski i Adam Żak, „Es” przekłada jako „To”, co jego zdaniem lepiej oddaje zamysł samego Bubera. Por. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. *Nurty*, t. 2, Znak, Kraków 2009, s. 569.

²² Glinkowski W. P., *Człowiek w dialogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 61.

²³ Zob. Rosenstock-Huessy E., *Gramatyka duszy*, przeł. Gadacz T., s. 98-110, [w:] Baran B. (red.), *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991.

²⁴ Zob. Derrida J., *O gramatologii*, przeł. Banasiak B., KR, Warszawa 1999.

²⁵ Por. Morey M., *Foucault i Derrida. Współczesna filozofia francuska*, przeł. Korzeniecka W., Hachette

3. Filozofia dialogu czy filozofia spotkania? – uwagi terminologiczne

Filozofia spotkania i dialogu, mimo głosów krytycznych²⁶, cieszy się w Polsce dużym zainteresowaniem, a wypracowane idee wsiąkły do krwioobiegu polskiej filozofii²⁷. Świadectwem aktualności myślenia według paradygmatu dialogicznego są wciąż powstające twórcze prace zarówno utytułowanych przedstawicieli tego nurtu filozofii²⁸, jak i wybitnych przedstawicieli młodszego pokolenia krakowskich filozofów skupionych wokół Instytutu Myśli Józefa Tischnera, twórczo rozwijających myślenie pierwszego pokolenia polskich dialogików²⁹. Wciąż dokonywane są tłumaczenia na język polski kolejnych prac europejskich dialogików³⁰.

Jednak, mimo stuletniej historii istnienia i rozwoju europejskiej dialogiki i ponad czterdziestoletniej jej twórczej recepcji w Polsce, wciąż trwa spór o adekwatną nazwę filozofii uprawianej według trzeciego paradygmatu. Dyskusję nad nadaniem odpowiedniej nazwy temu nurtowi filozofii rozpoczął Witold Glinkowski. Proponuje on, aby określać go mianem filozofii dialogicznej: „Sama nazwa, »filozofia dialogu«, jakkolwiek utrwalona powagą niemal stuletniej tradycji, wydaje się nie najszcześniejsza. Dialogiczne myślenie nie jest bowiem filozofią »czegoś«, lecz »jakąś« i »czyjąś« – o jej odmienności przesądza nie zakres jej zainteresowań, lecz jej fundamentalne założenie, iż filozoficzne myślenie o człowieku wymaga uwzględnienia faktu jego dialogicznej proveniencji. Tym samym odpowiedniejszą od »filozofii dialogu« byłaby nazwa »filozofia dialogiczna« – ta bowiem eksponuje cechę »dialogiczności«, wskazując nie tyle na obszar filozoficznych poszukiwań, ile na ich specyfikę, genezę i warunki powstawania”³¹.

Jacek Filek nie dokonuje jednoznacznych rozstrzygnięć, ale wskazuje na konieczność rozróżnienia filozofii „dialogu” od „filozofii dialogu”. Wskazuje na pierwsze znaczenie, czyli tradycyjnie rozumianą filozofię przedmiotową, podejmującą refleksję nad fenomenem dialogu. Tak rozumiana filozofia „dialogu” może być uprawiana w ramach dowolnej szkoły czy nurtu filozoficznego i nie musi się krytycznie odnosić do innych nurtów, tworząc nowy paradygmat i nowe otwarcie w historii filozofii. Jak stwierdza Filek, filozofia „dialogu” ma niewiele wspólnego z filozofią dialogu, będącą radykalnym zerwaniem z całą zastaną tradycją filozoficzną, będącą próbą całkowicie

Polska, Warszawa 2019, s. 105-106.

²⁶ Zob. Wieczorek K., *Zmierzch filozofii dialogu? – „Nowe myślenie” a filozofia*, s. 269-270, [w:] Witkowski L. (red.), *VI Polski Zjazd Filozoficzny. Abstrakty*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995; tenże, *Resztki dialogiczności*, s. 331, [w:] Kuzior A., Kiepas A., Rąb J. (red.), *IX Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, Politechnika Śląska. Wydział Organizacji i Zarządzania. Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Gliwice-Katowice-Wiśła 2012.

²⁷ Zob. Krupa G., *Cztery dekady filozofii dialogu i fenomenologii spotkania w Polsce. Nowe otwarcie*, s. 87-88, [w:] Lechniak M., Słomka M., Zykubek A. (red.), *XI Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, Fundacja Rozwoju KUL, Lublin 2019.

²⁸ Zob. Glinkowski W. P., *Człowiek. Filozoficzne wyzwanie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018; tenże, *Człowiek w dialogu*, dz. cyt.

²⁹ Zob. Hernas A., *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017; Kot D., *Myślenie dramatyczne*, Copernicus Center Press, Kraków 2016; tenże, *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.

³⁰ Zob. Ebner F., *Słowo i miłość. Aforyzmy 1931 i inne późne prace*, przeł. Skorulski K., Miasto Chojnice, Chojnice 2019.

³¹ Glinkowski W. P., *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2005, s. 14.

nowego otwarcia, całkowicie nowego myślenia³². A zatem przedmiotem filozofii dialogu (w drugim znaczeniu) nie jest kulturowy czy społeczny fenomen dialogu. Filek dobitnie zresztą podkreśla, że nurt europejskiej dialogiki nie uznaje przedmiotu filozofii, a nawet programowo odcina się od filozofii przedmiotowej i tradycyjnej struktury podmiotowo-przedmiotowej. Nowe myślenie XX-wiecznej filozofii stanowi radykalne otwarcie na drugiego człowieka i relacje międzyosobowe.

Dobrosław Kot wskazuje na fakt wielości i różnorodności określeń tego nurtu filozofii: „[...] mnogość określeń daje do myślenia: filozofia dialogu, filozofia spotkania, filozofia Innego, pneumatologia, empiryzm absolutny czy myślenie dialogiczne. Niektóre nadano z zewnątrz, inne pochodzą od samych twórców – jak dialogizm, nawiązujący polemicznie do transcendentalizmu [...]. Dlatego – jego zdaniem – pomiędzy wieloma określeniami tego nurtu najciekawsza wydaje się nazwa podana przez Rosenzweiga: nowe myślenie”³³.

Warto zwrócić uwagę na konieczność doprecyzowania terminologicznego i rozróżnienia nazw: filozofia dialogu i filozofia spotkania. Większość autorów powyższe nazwy używa zamiennie jako synonimy. Wydaje się, iż niektórym autorom bliższe jest pierwsze określenie – filozofia dialogu (Bogdan Baran³⁴, Roman Darowski³⁵, Tadeusz Gadacz³⁶, Jarosław Gara³⁷, Witold Glinkowski³⁸, Małgorzata Jantos³⁹, Stanisław Judycki⁴⁰, Jan Andrzej Kłoczowski⁴¹, Bartłomiej Sipiński⁴², Paweł Sznajder⁴³, Marek Szulakiewicz⁴⁴, Krystyna Świącicka⁴⁵, Włodzimierz Tyburski⁴⁶, Urszula Wolska⁴⁷),

³² Por. Filek J., *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, dz. cyt., s. 249.

³³ Kot D., *Myślenie dramatyczne*, dz. cyt., s. 172-173.

³⁴ Zob. Baran B. (red.), *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991.

³⁵ Zob. Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

³⁶ Zob. Gadacz T., *Filozofia dialogu*, s. 501-638, [w:] tenże, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, dz. cyt.

³⁷ Zob. Gara J., *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

³⁸ Zob. Glinkowski W. P., *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, dz. cyt.; tenże, *Człowiek w dialogu*, dz. cyt.

³⁹ Zob. Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie, Kraków 1997.

⁴⁰ Zob. Judycki S., *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyzoficzne*, s. 245-261, [w:] Bronk A. (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.

⁴¹ Zob. Kłoczowski J. A., *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005.

⁴² Zob. Sipiński B., *Fenomenologia dialogu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2008; tenże, *Dialog*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.

⁴³ Zob. Sznajder P., *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2016.

⁴⁴ Zob. Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie, Rzeszów 1992; tenże, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.

⁴⁵ Zob. Świącicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1993.

⁴⁶ Zob. Tyburski W., *Idea dialogu w dziejach filozofii*, s. 15-27, [w:] Kallas M. (red.), *Filozofia dialogu*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 2000.

⁴⁷ Zob. Wolska U., *Filozofia dialogu – filozofią dobrego spotkania*, s. 43-59, [w:] taże, *Terapia filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 3, Wydawnictwo von Borowiecki, Warszawa 2019.

innym zaś drugie – filozofia spotkania (Jerzy Bukowski⁴⁸, Maria Chymuk⁴⁹, Jerzy Gałkowski⁵⁰, Antoni Jarnuszkiewicz⁵¹, Ryszard Kapuściński⁵², Alicja Karłowska⁵³, Anna Karoń-Ostrowska⁵⁴, Jan Kielbasa⁵⁵, Andrzej Nowicki⁵⁶, Jan Szmyd⁵⁷, Adam Węgrzecki⁵⁸, Krzysztof Wieczorek⁵⁹, Władysław Zuziak⁶⁰). Warto zwrócić uwagę, iż Józef Tischner, jedna z najważniejszych postaci tego nurtu rodzimej filozofii raczej nie dokonywał jednoznacznych rozstrzygnięć między powyższymi dystynkcjami⁶¹, a tworzoną przez siebie filozofię określał mianem „filozofii dramatu”⁶².

Próby rozstrzygnięcia terminologicznego w swojej monografii na temat filozofii spotkania podjął się Adam Węgrzecki. W jego przekonaniu, wielu przedstawicieli filozofii dialogu można uznać za reprezentantów filozofii spotkania, zwłaszcza w tych przypadkach, w których koncepcja dialogu jest traktowana jako pojęcie zbieżne z pojęciem spotkania. Dzieje się tak wówczas, gdy przez spotkanie w znaczeniu bardziej popularnym i potocznym rozumie się „[...] jakikolwiek kontakt człowieka z człowiekiem, umożliwiający zwracanie się do siebie i wzajemne przekazywanie sobie pewnych treści”⁶³. Szczegółowa analiza tych pojęć wydobywa jednak ich głębszy filozoficzny sens, a przez to wskazuje na potrzebę terminologicznego dookreślenia i rozdzielenia określeń filozofia dialogu i filozofia spotkania.

Według Węgrzeckiego, dialog jest nieodzownym elementem każdego prawdziwego spotkania z drugim człowiekiem. Twierdzi on nawet, że gdyby w spotkaniu zabrakło autentycznego dialogu, wówczas można by mieć podejrzenie, iż „[...] spotkanie nie

⁴⁸ Zob. Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987.

⁴⁹ Zob. Chymuk M., *Teoria potkania w polskiej filozofii*, „Horyzonty Wiary”, 2 (1994), s. 59-71.

⁵⁰ Zob. Gałkowski J. W., *Filozofia spotkania*, s. 20-33, [w:] Braun-Gałkowska M. (red.), *Kobieta opiekunką spotkania*, Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet, Warszawa 1984/1985.

⁵¹ Zob. Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa filozofia spotkania*, s. 154-166, [w:] Baran B., Gadacz T., Tischner J. (red.), *Twarz Innego*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny, Kraków 1985 (Seria: „Teksty Filozoficzne”).

⁵² Zob. Kapuściński R., *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, Universitas, Kraków 2004; tenże, *Ten Inny*, Znak, Kraków 2006.

⁵³ Zob. Karłowska A., *Spotkać odmienność. Ciało jako integralny element natury ludzkiej*, s. 421-434, [w:] Duchliński P., Hołub G. (red.), *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010; także, *Metafora i spotkanie. Filozoficzna i literacka perspektywa rozwoju relacji międzyludzkich*, s. 103-111, [w:] Iskra-Paczkowska A., Gałkowski S., Stanisław M. (red.), *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013.

⁵⁴ Zob. Karoń-Ostrowska A., *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994.

⁵⁵ Zob. Kielbasa J., *Myślenie o spotkaniu. Myślenie jako spotkanie*, s. 11-19, [w:] Kurek J., Maliszewski K. (red.), *Śląsk – miejsce spotkania*, Miejski Dom Kultury „Batory” w Chorzowie, Chorzów 2005.

⁵⁶ Zob. Nowicki A., *Polska filozofia spotkania. Uwagi na marginesie V Zjazdu Filozofii Polskiej*, „Eu-hemer”, 3 (1988), s. 3-14.

⁵⁷ Zob. Szmyd J., *O filozofii spotkania w Polsce*, „Ruch Filozoficzny”, 2 (1989), s. 143-148.

⁵⁸ Zob. Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

⁵⁹ Zob. Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990; tenże, *Polska filozofia spotkania*, „Studia Filozoficzne”, 1 (1989), s. 125-134.

⁶⁰ Zob. Zuziak W., *Refleksje wokół filozofii spotkania*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 46 (2018) z. 2, s. 91-107.

⁶¹ Zob. Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, 10 (1978), s. 73-97; tenże, *Intencjonalność a dialogiczność*, „Ruch Filozoficzny”, 3 (1989), s. 304.

⁶² Zob. tenże, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.

⁶³ A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., s. 20.

rozwinęło się w pełni, [...] nie nastąpiła w nim wzajemna prezentacja siebie przez uczestników spotkania”⁶⁴. Dialog nie musi wypełniać całej treści spotkania, wręcz mogą pojawiać się takie jego fazy, w których dialog zanika, a mimo to można powiedzieć, iż międzyosobowe spotkanie trwa nadal. Przy powyższym kryterium, można dokonać następującego rozstrzygnięcia: „Różnica między dialogiem a spotkaniem zaznacza się jeszcze wyraźniej, jeśli zwrócić uwagę na to, że dialog, by zaistnieć, nie wymaga spotkania, odbywa się nie tylko w spotkaniu, ale również w pozaspotkaniowych formach kontaktów międzyludzkich. Krótko mówiąc, dialog możliwy jest poza spotkaniem”⁶⁵. A zatem, uzasadnione wydaje się rozróżnienie stwierdzające, iż dialog stanowi formę komunikacji między ludźmi, spotkanie zaś formę wzajemnego współistnienia.

Uwzględniając powyższe zastrzeżenia, w niniejszym artykule, jak i w innych pracach⁶⁶, przyjmuję następujące rozstrzygnięcie terminologiczne: Nazwę filozofia dialogu (w znaczeniu szerszym) używam na określenie nurtu w filozofii europejskiej zapoczątkowanego na początku XX w. przez Hermanna Cohena, Ferdynanda Ebnera, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, Gabriela Marcela i in.; filozofia spotkania zaś (w znaczeniu węższym) na określenie namysłu filozoficznego nad fenomenem spotkania (wydarzeniem spotkania) dokonywanego na ogół metodą opisu fenomenologicznego. Określenia filozofia spotkania i dialogu używam w znaczeniu najszerszym, bez szczegółowego rozróżnienia, określając w ten sposób ogólnie filozofię uprawianą w ramach trzeciego paradygmatu.

Ponadto, w ramach filozofii spotkania osobne miejsce zajmuje inkontrologia Andrzeja Nowickiego⁶⁷, która z założenia odcina się od europejskiej dialogiki, a pretenduje do oryginalnej filozoficznej koncepcji spotkania, uprawianej jednak nie w ramach personalistycznej antropologii i fenomenologii, lecz w ramach marksistowskiej filozofii kultury. Można by zatem obrazowo powiedzieć, że filozofia dialogu jest zbiorem o szerszym zakresie, którego podzbiorem jest filozofia spotkania (precyzyjnie uznać by należało, że jest to podzbiór, który nie w pełni należy do zbioru filozofii dialogu, bowiem inkontrologia Nowickiego należy do szerszego zbioru filozofii kultury).

4. Prekursorzy myślenia dialogicznego

Zasada dialogiczna po raz pierwszy sformułowana została przez żyjącego na przełomie XVIII i XIX w. niemieckiego filozofa, Friedricha Heinricha Jacobiego. W postkartezjańskiej polemice z koncepcją analogii, zgodnie z którą poznanie innego „Ja” oparte jest na poznaniu własnego „Ja”, twierdził on: „Bez Ty Ja jest niemożliwe”⁶⁸. W tym samym czasie Johann Georg Hamann swoją filozofię mowy (jako rozmowy) przeciwstawiał solipsystycznej koncepcji „Ja”. Ponadto duży wpływ na kształtowanie się filozofii dialogu miała myśl filozoficzna Johanna Gottlieba Fichtego. Dialogiczna problematyka „Ja” i „Ty” w sposób wyraźny i systematyczny pojawiła się u Fichtego w wydanym w 1796 r. *Grundlage des Naturrechte*. Początkowo u niemieckiego filozofa

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Zob. Krupa G., *Psychoterapia humanistyczno-egzystencjalna w świetle filozofii spotkania*, s. 53-70, [w:] Duda M., Rybka I., Kaszyński H. (red.), *Etyka pracy socjalnej w filozofii spotkania i dialogu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2017.

⁶⁷ Zob. Nowicki A., *Spotkania w rzeczach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

⁶⁸ Cyt. za: Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, dz. cyt., s. 503.

jest mowa raczej o relacji „Ja” i „nie-Ja” niż „Ja” i „Ty”, albo też w innych pracach o „My”, które nie jest zwykłą jednością „Ja” i „Ty”. „Ty” przedstawiane jest przez niego jako „przeciw-Ja”, chociaż „Ja” i „Ty” nie są członami przeciwieństwa. Relacja do drugiego człowieka stanowi fundamentalny problem w filozofii Fichtego. Według niego działania etyczne dotyczą zarówno „Ja”, jak i „istot równych-sobie”, a więc występują w spotkaniu „Ja” i „Ty”⁶⁹. Problematyka drugiego w filozofii Fichtego występuje w kontekście intuicji pierwotnej jedności.

Bezpośrednim prekursorem myślenia dialogicznego był Ludwig Feuerbach, który polemizował z filozofią idealistyczną Hegla i Fichtego. Stosunek Feuerbacha do Fichtego nie był jednak jednoznacznie negatywny. Przejął on od niego podstawowe zasady filozofii „Ja”, choć krytykował niektóre jego ujęcia. Feuerbach wykorzystał „Ja” jako podstawę nowej filozofii za pomocą negacji „Ja”-zasady uzyskanej właśnie przez swego poprzednika⁷⁰. Antropologia niemieckiego filozofa oparta na spotkaniu „Ja” i „Ty” ma swoje źródło w myśli Fichtego, a Ebner określił Feuerbacha mianem „odkrywcę dialogu”⁷¹. Z dialogu człowieka z człowiekiem uczynił bowiem zasadę filozofii: „Prawdziwa filozofia – twierdził – nie jest monologiem samotnych myślicieli z samymi sobą, jest dialogiem między Ja i Ty”⁷². Dla Feuerbacha istnienie ludzkie jest szukaniem jedności człowieka z innym człowiekiem. Tak jak do istoty człowieka należy świat, tak samo do pojęcia „Ja” przynależy pojęcie „Ty”: „Świat otwiera się w swojej prawdzie nie dla Ja czy jakiegoś Ty, lecz dla Ja i Ty w ich konkretnym współbyciu. [...] Ja jest Ja tylko w sytuacji współegzystencji z jakimś Ty. Ty będącym innym Ja”⁷³. Relacja „Ja – Ty” przejawia się zarówno w perspektywie płciowej między kobietą a mężczyzną, którą filozof określał jako „tajemnicę konieczności Ty dla Ja”⁷⁴, jak i w religijnym odniesieniu człowieka do Boga.

Nurt myśli współczesnej określanej mianem filozofii spotkania i dialogu powstał na początku XX w. Była to filozofia inspirowana antropologią biblijną oraz myśleniem religijnym w tradycji judaizmu i chrześcijaństwa⁷⁵. Myślenie dialogiczne rozwijało się w sferze języka niemieckiego (Cohen, Rosenzweig, Ebner, Buber) i francuskiego (Marcel). Najważniejsze dzieła pierwszych dialogików powstawały w tym samym czasie, niezależnie od siebie, po zakończeniu I wojny światowej, dzięki czemu lata dwudzieste XX w. bez wątpienia można określić mianem „złotej dekady” europejskiej dialogiki.

⁶⁹ Por. Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁰ Por. tamże, s. 19.

⁷¹ Por. tamże, s. 18.

⁷² Cyt. za: Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, dz. cyt., s. 504.

⁷³ Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁴ Cyt. za: tamże, s. 36.

⁷⁵ Por. Gadacz T., *O twarzy Innego*, [w:] Janowska K., Mucharski P. (red.), *Rozmowy na koniec wieku*, t. 3, Znak, Kraków 1999, s. 137.

5. Dialogika inspirowana myśleniem w tradycji judaistycznej

5.1. Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919)

Według Tadeusza Gadacza⁷⁶, pierwszym dialogikiem był Hermann Cohen. Za początek filozofii spotkania i dialogu uważa on opublikowany w 1900 r. artykuł *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*. Cohen, jako neokantysta i twórca tzw. szkoły marburskiej, po przejściu na akademicką emeryturę w 1912 r. przeniósł się do Berlina, aby tam prowadzić wykłady na uczelni judaistycznej.

W 1919 r., rok po śmierci, ukazała się książka *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, zbierająca refleksje filozoficzne z drugiego – dialogicznego – etapu jego filozofii⁷⁷. Najważniejszym z punktu widzenia filozofii spotkania i dialogu jest zawarte w niej pojęcie korelacji, którą Cohen pod koniec swojego życia zaczął rozumieć w sposób dialogiczny jako relację odseparowanych i niesprowadzalnych do siebie członów. Korelacja stanowi zatem nieprzekraczalną relację jedności i wielości, separacji i unifikacji. Przejawem korelacji jest dialogiczna relacja „Ja” i „Ty”. Cohen nie tylko odróżnia „Ja” od „Ty”, ale też uznaje pierwszeństwo „Ty”: „[...] dopiero odkrycie Ty jest zdolne uświadomić mi moje własne Ja”⁷⁸. W takim sensie rozumie on także religijne pojęcie objawienia. Dialogiczne rozumienie korelacji wykracza poza teoretyczną filozofię poznania i wkracza na teren etyki.

Filozoficzne dzieło Cohena miało największy wpływ na filozofię Franza Rosenzweiga.

5.2. Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* (1921)

Franz Rosenzweig w 1912 r. obronił doktorat na temat filozofii Hegla. W lipcu 1913 r. pod wpływem Rosenstocka-Huessy planował konwersję na protestantyzm. Zamiast przyjąć chrześcijaństwo, powrócił do judaizmu i w tym samym roku w Berlinie zaczął słuchać wykładów Cohena. W 1915 r. wstąpił do armii, a rok później został wysłany na front bałkański w czasie I wojny światowej. Dialogiczny przełom w jego myśleniu nastąpił w latach 1916-1917. Na kartach frontowej korespondencji, od sierpnia 1918 r., w dialogu z Rosenstockiem-Huessy powstawały fundamenty *Der Stern der Erlösung*. Swoje najważniejsze dzieło ukończył w lutym 1919 r. Znał już rękopis *Religion der Vernunft...* Cohena, którego uważał za swojego mistrza. Książka ukazała się w 1921 r. Cztery lata później opublikował swoiste posłowie mające w zamyśle autora objaśnić trudne w recepcji dzieło. Od tytułu *Nowe myślenie. Kilka późniejszych uwag do Gwiazdy Zbawienia* rodzący się nurt filozofii spotkania i dialogu zaczęto nazywać właśnie „nowym myśleniem”⁷⁹. Mimo choroby, która doprowadziła do utraty mowy

⁷⁶ Wzajemny wpływ pierwszych dialogików i zagadnienia chronologiczne zostały poddane gruntownym badaniom genezy intertekstualnej przez Tadeusza Gadacza. Zob. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 1, Kraków 2009, s. 17-22.

⁷⁷ Poglądy Cohena Gadacz dzieli na dwa radykalnie odmienne okresy i w swojej „Historii filozofii” omawia jego poglądy zarówno w rozdziale poświęconym neokantyzmowi, jak i w rozdziale na temat filozofii dialogu. Więcej na ten temat zob.: Hanuszkiewicz W., *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2011, s. 382-402.

⁷⁸ Korzystam z tłumaczenia włoskiego: Cohen H., *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, trad. Fiorato P., Edizioni San Paolo, Milano 1994. s. 17.

⁷⁹ Zob. Rosenzweig F., *Nowe myślenie. Kilka późniejszych uwag do Gwiazdy Zbawienia*, przeł. Gadacz T.,

i zdolności pisania, w 1925 r. rozpoczął wraz z Buberem tłumaczyć Biblię z języka hebrajskiego na niemiecki⁸⁰.

Rosenzweig stawia sobie pytanie dotyczące możliwości objawienia wewnątrz totalnego systemu, zwłaszcza heglowskiej filozofii. Dając negatywną odpowiedź, dokonuje dekonstrukcji dotychczasowego paradygmatu zachodniej metafizyki od Parmenidasa aż do Hegla, zarzucając jej myślenie w kategoriach jednej zasady. Jego zdaniem, dokonywała się przez to nieustanna redukcja „Wszystkiego” do „Jednego”. Trzema podstawowymi „Całościami” są: Bóg, człowiek i świat, które przez totalizujące zakusy tradycyjnej ontologii były do siebie nawzajem zredukowane. Rosenzweig staje w obronie transcendencji i separacji „boskiego Boga”, „światowego świata” i „ludzkiego człowieka”: „[...] żadnego z tych trzech wielkich podstawowych pojęć myślenia filozoficznego nie można sprowadzić do innego pojęcia [...] każde z nich sprowadza się tylko do siebie samego”⁸¹. Równocześnie zgłasza postulat filozofii doświadczającej. Doświadczenie bowiem nie czyni totalizującej redukcji, lecz pozwala ująć Boga w jego boskości, świat w jego światowości oraz człowieka w jego człowieczeństwie. Dopiero tak dokonana separacja, jako wyraz ontologicznej sobości bytów indywidualnych i oddzielonych jest warunkiem ich wzajemnego dialogu. Zatem, warunkiem dialogu jest wcześniejsza separacja, a wyrazem dialogicznej relacji Boga i człowieka (w objawieniu), Boga i świata (w stworzeniu) oraz człowieka i świata (w zbawieniu) jest właśnie podkreślany spójnik „i”⁸². Wydarzeniem w ścisłym sensie dialogicznym między Bogiem a człowiekiem jest objawienie, zaś doświadczeniem burzącym dotychczasowy paradygmat ontologii jest śmierć, od analizy której rozpoczyna się tekst *Gwiazdy Zbawienia*: „Od śmierci [...] rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego”⁸³. I dalej: „Wszystko nie umiera i nic nie umiera we Wszystkim. Umrzeć może tylko jednostka, a wszystko, co śmiertelne, jest samotne”⁸⁴. Od śmierci jednak mocniejsza jest miłość.

W części swojego dzieła zatytułowanym *Gramatyka erosa (mowa miłości)* Rosenzweig powraca do pytania z pierwszych rozdziałów biblijnej księgi *Genesis*: „Gdzie Ty jesteś?” (Rdz 3, 9b). Prawdziwy dialog ma dla niego formę słowa (*Wort*) i odpowiedzi (*Ant-Wort*). W dziejach stworzenia i objawienia Bóg pyta o „Ty” człowieka: „Ja odpowiada we wnętrzu Boga pewne Ty. Ja i Ty są podźwiękiem w monologu Boga podczas stwarzania człowieka. [...] Ale tak jak Ty nie jest prawdziwym Ty, bo pozostaje jeszcze we wnętrzu Boga, tak i Ja nie jest od razu prawdziwym Ja. Nie wychodzi mu bowiem naprzeciw żadne Ty. Dopiero gdy Ja uznaje Ty za coś na zewnątrz siebie, a więc dopiero gdy od monologu przechodzi do prawdziwego dialogu, staje się tym Ja”⁸⁵. U Rosenzweiga zatem, podobnie jak u pozostałych dialogików, „Ja” odkrywa siebie i w pełni się konstytuuje dopiero w spotkaniu i relacji z „Ty”. To najważniejsze zaś

[w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne...*, s. 31-56.

⁸⁰ Zob. Kita-Huber J., *Hieros Gamos – Święte Wesele. Biblia hebrajska w przekładzie Martina Bubera i Franza Rosenzweiga (ze szczególnym uwzględnieniem poetyki przekładu Rosenzweiga)*, „Przekładaniec”, 26 (2012), s. 9-35.

⁸¹ Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 666.

⁸² Por. tamże, s. 685.

⁸³ Tamże, s. 51.

⁸⁴ Tamże, s. 53.

⁸⁵ Tamże, s. 293.

pytanie o „Ty”, wychodzi z ust samego objawiającego się stwórcy. Z tych samych ust wychodzi także przykazanie miłości (Pwt 6, 5). Odnosząc się do niego autor *Gwiazdy Zbawienia* stwierdza, że miłość jest zawsze darem wolności i nie może być narzucona przez osobę trzecią. Może to uczynić jedynie „ten Jeden”. Najwznioślejszym słowem o miłości, swoistym słowem człowieka w słowie Boga, jest dla Rosenzweiga biblijna *Pieśń nad Pieśniami*.

Filozoficzne dzieło Rosenzweiga największy wpływ wywarło później na myśl Lévinasa. We wstępie do *Totalité et infini* pisał nawet, że „Rosenzweig [...] jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba go było cytować”⁸⁶. Najważniejsza inspiracja Rosenzweiga dotyczyła m.in. krytyki totalności dotychczasowego paradygmatu filozofii, zwłaszcza Hegla, a także pojęcia separacji będącej warunkiem dialogu.

5.3. Martin Buber: *Ich und Du* (1923)

Filozoficzne zainteresowania Martina Bubera początkowo koncentrowały się wokół myśli Friedricha Nietzschego. W 1904 r. zrodziła się u niego fascynacja wschodnioeuropejskim chasydyzmem. Pierwsze wątki dialogiczne u Bubera pojawiły się w 1907 r. we wprowadzeniu do *Die Legende des Baalschem*, a także w 1919 r. w przedmowie do *Maggid und seine Nachfolge*. W zimie 1922 r. prowadził wykłady w założonym przez Rosenzweiga Freien Jüdischen Lehrhaus. Pisząc pierwsze dwie części swojego najważniejszego dialogicznego dzieła, nie znał jeszcze pism Ebnera. Z *Pneumatologische Fragmente* zapoznał się przy pisaniu trzeciej części. Gadacz podkreśla wpływ Ebnera i jego koncepcji Boga jako „wiecznego Ty” na myślenie Bubera. Przyjaźnił się i współpracował (także przy przekładzie Biblii na język niemiecki) z Rosenzweigiem. W roku poprzedzającym wydanie *Ich und Du* w 1923 r. Rosenzweig wyrażał krytyczne opinie po lekturze rękopisu. Dotyczyły one m.in. podstawowej koncepcji Bubera dotyczącej relacji „Ja – Ty” oraz „Ja – To”. Sugerował, by zamiast tej relacji odwoływał się raczej do koncepcji korelacji w rozumieniu Cohena. Buber komentował *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* i niektóre koncepcje Cohena poddawał krytyce. Komentatorzy wskazują na podobieństwo między myślą Bubera a dialogicznymi wątkami u Marcela. Z Buberem o rozumienie zasady dialogicznej spierał się Lévinas, który wykluczył wzajemność relacji „Ja – Ty”⁸⁷. To właśnie owa radykalna opozycja wobec sformułowanego przez Bubera *principium* dialogicznego sprawia, że Lévinas nie jest uważany za filozofa spotkania i dialogu w sensie ścisłym⁸⁸.

Własną myśl dialogiczną Buber zawarł w wydanej w 1923 r. pracy *Ich und Du*. Nie jest ono w sensie ścisłym traktatem naukowym, ale bardziej pisanym w natchnieniu religijnym poematem filozoficznym. W profetycznym tonie stwierdza: „Na początku

⁸⁶ Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Kowalska M., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 14.

⁸⁷ Na temat dyskusji pomiędzy Buberem a Lévinasem dotyczącej symetryczności w relacji dialogicznej zob. m.in.: Jędraszewski M., *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzyosobowych*, s. 117-131, [w:] tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuel Lévinas myślenie o człowieku i Bogu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 1999; Glinkowski W. P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011, s. 219-225 (paragraf 3.13 „Wzajemność w relacji dialogicznej”).

⁸⁸ Zob. M. Kozak, *Dlaczego Lévinas nie jest filozofem dialogu?*, s. 33-43, [w:] Kruszyńska S., Bembenek K., Krupecka I. (red.), *Dialog. Idea i doświadczenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2011.

jest relacja⁸⁹ i już na wstępie swoich rozważań wyróżnia podstawowe pary słów: „Ja – Ty” oraz „Ja – To”⁹⁰. Owe fundamentalne słowa-zasady wypowiedziane przez człowieka wskazują na dwojaki odniesienia: relację podmiotową („Ja – Ty”) oraz przedmiotową („Ja – To”). W zależności od wypowiedzianego słowa dwojaki jest także „Ja” człowieka. Tylko wypowiedzanie słowa-zasady „Ty” ustanawia podmiotową relację i otwiera na spotkanie. „Świat jako doświadczenie należy do podstawowego słowa Ja – Ono [„To” – uzupełnienie własne]. Podstawowe słowo Ja – Ty ustanawia świat relacji⁹¹. Według Bubera istnieją trzy rodzaje relacji: z przyrodą („relacja pozostaje w mroku [...] Ty [...] zatrzymuje się na progu języka”), z ludźmi („relacja jest jawna i ma kształt słowny. Możemy dawać i przyjmować Ty”) oraz z istotami duchowymi („skryta w obłoku, ale się odsłania, w sposób niemy, lecz językowo twórczy. Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy [...] wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy powiedzieć Ty⁹²”). W każdej z tych sfer zagadywane jest także „Ty wieczne”, które jest własnym imieniem Boga („Przedłużone linie relacji przecinają się w wiecznym Ty. Każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu⁹³”).

Spośród wszystkich analizowanych dialogików, to Buber najwięcej miejsca poświęcił filozoficznej teorii spotkania. Można więc powiedzieć, iż staje się przez to w sensie ścisłym „filozofem spotkania”. Dobitnie podkreśla, iż „prawdziwe życie jest spotkaniem⁹⁴ i w nieobszernej pracy terminu „spotkanie” (*Begegnung*) używa kilkadziesiąt razy. Chociaż wypowiedzanie słowa-zasady „Ty” przez „Ja” jest wolnym aktem podmiotu, to jednak wydarzenie spotkania jest dla Bubera darem transcendensu: „Ty spotyka mnie dzięki łasce – nie znajduje się go, poszukując⁹⁵. Podkreśla bezpośredniość spotkania. Jakiegokolwiek zapośredniczenie relacji staje na przeszkodzie wydarzającego się spotkania. Taką przeszkodą może być m.in. wiedza, pojęciowość czy pamięć. Prawdziwe spotkanie dokonuje się dopiero po rozpadzie wszelkich zapośredniczeń. Relacja „Ja” i „Ty” w spotkaniu jest nie tylko bezpośrednia, ale wzajemna i domagająca się odpowiedzialności. Wzajemność, tak jak samo spotkanie, także jest darem i nie zdobywa się jej na stałe. Spotkanie z „Ty” nie jest związane z czasem i przestrzenią: „[...] nie spotykam człowieka, do którego mówię Ty w jakimś kiedykolwiek i gdziekolwiek⁹⁶. Spotkanie, relacja z „Ty”, miłość istnieją „pomiędzy” (*Zwischen*) „Ja” i „Ty”⁹⁷. Buber dobitnie podkreśla, iż człowiek staje się ukonstytuowanym podmiotem dopiero w spotkaniu i relacji z drugim: „Staję się Ja w zetknięciu z Ty. Stając się Ja, mówię Ty⁹⁸. Spotkanie zmienia człowieka, dokonuje w nim pewien jakościowy przyrost. Człowiek jednak otrzymuje nie treść, ale obecność. Pozostawanie w dwustronnej, wzajemnej relacji tworzy wspólnotę. Jednak ani spotkanie, ani relacja nie jest stałym stanem. Zdaniem Bubera

⁸⁹ Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 49.

⁹⁰ Por. tamże, s. 39.

⁹¹ Tamże, s. 41.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 85.

⁹⁴ Tamże, s. 45.

⁹⁵ Tamże, s. 44.

⁹⁶ Tamże, s. 43.

⁹⁷ Por. tamże, s. 47.

⁹⁸ Tamże, s. 45.

każda relacja „Ja – Ty” musi w końcu zostać zredukowana do „Ja – To” („w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono”⁹⁹).

6. Dialogika inspirowana myśleniem w tradycji chrześcijańskiej

6.1. Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*.

Pneumatologische Fragmente (1921)

Pierwsze oznaki myślenia dialogicznego u Ferdynanda Ebnera pojawiają się już w 1912 r. Na przełomie 1913 i 1914 r. powstała jego pierwsza filozoficzna praca pt. *Ethik und Leben*, w którym widoczne jest nastawienie dialogiczne. W 1916 r. doświadczył religijnego przełomu, którego owocem było jego najważniejsze filozoficzne dzieło. Największy wpływ na filozofię Ebnera miały koncepcje Schellinga i Feuerbacha, a przede wszystkim Hamanna i von Humboldta. Gdy w lutym 1919 r. gotowa była *Gwiazda Zbawienia* Rosenzweiga, Ebner pisał swoje *Fragmenty pneumatologiczne*, które w 1920 r. zaczęły ukazywać się na łamach kwartalnika „Der Brenner”. W ten sposób zapoznał się z nimi zarówno Rosenzweig, jak i Buber, o czym świadczy ich wzajemna korespondencja. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* ukazało się w 1921 r., w tym samym co *Der Stern der Erlösung* Rosenzweiga. Rosenzweig przesłał swoje dzieło Ebnerowi. Pokrewieństwo myślenia dialogicznego i synchroniczność w ukazaniu się ich książek, doprowadziły Ebnera do swego rodzaju zakłopotania. Chciał wycofać publikację swojego dzieła a nawet wykupić i zniszczyć cały nakład. Później odwoływał się do koncepcji Rosenzweiga dotyczących m.in. mistycyzmu, interpretacji biblijnego przykazania miłości czy krytyki idealizmu. Gadacz wskazuje na możliwy wpływ Ebnera na koncepcje Bubera. Sam Ebner, po opublikowaniu w 1923 r. *Ich und Du* pisał, że w historii literatury zdarzyło się kilkakrotnie, iż „dwie głowy całkowicie niezależnie od siebie i w tym samym czasie myślały te same myśli”¹⁰⁰.

Inspiracją i fundamentem filozoficznej koncepcji Ebnera był prolog z Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo...” (J 1, 1). W tej inspiracji wyraźnie ujawnia się biblijny paradygmat całej filozofii spotkania i dialogu. Dla Ebnera wszelkie naukowe myślenie („myślenie matematyczne”), które z tak wielką mocą rozwijało się w XIX i XX w., zakorzenione jest w samotności „Ja”. W tym samym obszarze rozwinęła się filozofia idealistyczna, z którą chce definitywnie zerwać. Nowe zadania dla filozofii wyznacza, jego zdaniem, wgląd w duchowe realności życia. Tymi zaś realnościami są słowa: „Ja” i „Ty”. Nowa filozofia wyrasta z fundamentalnego odkrycia, iż „Ja istnieje tylko w relacji do Ty”¹⁰¹. Widzimy tu wyraźnie, iż „nowe myślenie” nie jest myśleniem niezależnego i samodzielnego, a przez to odizolowanego i samotnego *Logosu*, ale jest to *par excellence* filozofia dialogu (*dia-logosu*).

Człowiek, w przekonaniu Ebnera, dąży ku mowie i odczuwa przemożne pragnienie przemówienia do kogoś. Całe życie duchowe człowieka jest związane z mową, która rozgrywa się między gramatycznie rozumianymi pierwszą i drugą osobą. Tylko przez mowę obiektywizuje się samoświadomość i osobowość człowieka: poprzez możliwość wypowiedzi, czyli stwierdzenia swojej egzystencji w słowie „Ja” (ze zdania „Ja

⁹⁹ Tamże, s. 48.

¹⁰⁰ Por. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, dz. cyt., s. 532.

¹⁰¹ Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, dz. cyt., s. 10.

jestem”) oraz poprzez możliwość bycia osobą zagadniętą – bycia „Ty” (ze zdania „Ty jesteś”). Ja istnieje tylko we wzajemnej relacji „Ja – Ty”. Poza tą relacją nie ma w ogóle żadnego „Ja”. Samotność „Ja” – powie – jest rezultatem zamknięcia się przed „Ty”¹⁰², odgrodenia się i izolacji „Ja” za „murem chińskim”¹⁰³, jest „byciem-uwieczonym-w-samym-sobie”¹⁰⁴. Samotność ta ma wymiar duchowy i jest podobna do śmierci. Mówiąc o samoświadomości czy osobowości Ebner nie ma na myśli rzeczywistości psychologicznej, ale „realność pneumatologiczną”. Analizując natomiast mowę, porusza się w obszarze, jeśli można tak powiedzieć, „mowy żywej” (od gr. *Logosu*, także w jego interpretacji biblijnej), a nie słowa-wyrazu w sensie gramatycznym, które nie jest niczym innym, jak tylko „elementem rozłożonego zdania, martwym i już bez życia”¹⁰⁵.

Ebner wielokrotnie powtarza, że to „Bóg jest prawdziwym Ty prawdziwego Ja w człowieku”¹⁰⁶. Człowiek ma w sobie słowo i dlatego ma „Ja” (w relacji do „Ty”). Zwierzę zaś nie ma słowa, a przez to nie ma mowy i w konsekwencji nie możemy mówić o „Ja” zwierzęcia. To słowo w człowieku, które umożliwia mowę, pochodzi od Boga. Co więcej, sam język ma: „[...] boski początek, jest czymś »całkowicie transcendentnym«, »nadprzyrodzonym«”¹⁰⁷. Człowiek ma w sobie mowę, ponieważ został stworzony za pomocą słowa. Bóg stworzył człowieka w ten sposób, że do niego przemówił. Stworzenie dokonało się zatem za pomocą życiodajnego słowa. Stwarzając człowieka, Bóg przemówił: „Ja jestem, a przeze mnie jesteś ty”¹⁰⁸. Ebner podkreśla, że dzięki temu w porządku duchowym swego prapoczątku człowiek jest wypowiedzianą i zagadniętą „drugą osobą”. „Pierwszą osobą” jest Bóg, który konstytuuje w człowieku otwarcie i nastawienie jego „Ja” na „Ty” drugiego człowieka.

6.2. Gabriel Marcel: *Journal métaphysique* (1927)

Gabriel Marcel, nie tylko filozof, ale także literat i muzyk, jest jedynym w gronie pierwszych dialogików filozofem francuskojęzycznym. Swoje refleksje filozoficzne spisywał w formie dziennika. Wydany w 1927 r. *Journal métaphysique* podzielony został na dwie części: pierwsza zawierała zapiski z lat 1909-1915, druga – z lat 1915-1923. W drugiej części, od roku 1918 r. pojawiają się wątki dialogiczne. Po konwersji na katolicyzm w roku 1929, jego chrześcijański egzystencjalizm przeciwstawiany był myśli Jean-Paul Satre’a. Występuje podobieństwo filozofii Marcela i Bubera. U Marcela także występuje diada „Ja – Ty”, a Bóg jest dla niego „absolutnym Ty” i stanowi gwarancję jedności w relacji między „Ja” i „Ty”. Nie każde jednak spotkanie z „Ty” jest równocześnie spotkaniem z „absolutnym Ty” Boga. W myśli Marcela ważną rolę odgrywa kategoria „My”. Uwzględniając zarówno podobieństwa, jak i rozbieżności w myśli dialogicznej, Buber przyznał, że to Marcel jako pierwszy sformułował sugestię, iż „Ty” nie może przemienić się w „To” bez utraty swojej istoty. Marcel jednak krytykował pewne koncepcje Bubera z perspektywy chrześcijańskiej. Myśli dialogicznej Bubera poświęcił obszerny artykuł w pracy zbiorowej po śmierci

¹⁰² Por. tamże, s. 9.

¹⁰³ Por. tamże, ss. 16. 18.

¹⁰⁴ Tamże, s. 89.

¹⁰⁵ Tamże, s. 13.

¹⁰⁶ Por. tamże, ss. 11. 15. 18. 22.

¹⁰⁷ Tamże, s. 14-15.

¹⁰⁸ Tamże, s. 20.

autora *Ich und Du*. W filozoficznych spotkaniach u Marcela, wśród wielu wybitnych myślicieli epoki, brał udział także Lévinas, który odwoływał się później do jego niektórych koncepcji filozoficznych.

Marcel wskazuje, że nauka mówi o rzeczywistości zawsze i wyłącznie w trzeciej osobie, zaś rzeczywistość duchowa, bo ona szczególnie interesuje autora *Dziennika metafizycznego*, ze swej istoty jest dialogiem. Bóg dla Marcela jest absolutnym „Ty” i tej osobowej relacji dialogicznej „Ja – Ty” nie można przekształcić w relację bezosobową „Ja – On”, w stosunek podmiotu do przedmiotu. Modlitwa to pomyślenie Boga jako czyste „Ty”. Modlitwa jako dialog, będąca owocem osobowego spotkania i relacji z Bogiem, musi być zatem formułowana w drugiej osobie. Do Boga więc należy zwracać się formułą: „jesteś”, a nie „jest” („istnieje”). Formuła trzeciej osoby przekształca bowiem Boga w porządek abstrakcyjny, w czyste „on”¹⁰⁹, przeciwko czemu protestował Marcel.

Dialogicznym sensem relacji podmiotu z drugim, autor *Dziennika metafizycznego* zajmuje się nie tylko w jego wymiarze religijnym. Prowadząc analizy nad wieloznacznością pojęcia „samego siebie”, stawia pytanie o warunki używania zwrotu w drugiej osobie: „[...] zwracam się w drugiej osobie tylko do kogoś, kogo uznaję za zdolnego do udzielenia odpowiedzi [...]. Tam, gdzie nie jest możliwa żadna odpowiedź, jest miejsce tylko dla trzeciej osoby: »on«”¹¹⁰. Widać wyraźnie, jak ważną rolę odgrywa tutaj kategoria odpowiedzi. Między pytaniem a odpowiedzią musi istnieć swoisty teren spotkania, jakiś *meeting-ground* pytania i odpowiedzi¹¹¹. Egzemplifikując, a zarazem rozwijając ten pogląd, Marcel pisze: „Spotykam kogoś nieznanego w pociągu, mówimy o temperaturze, o nowinach z wojny itd., ale nawet, o ile zwracam się do niego, nie przestaje on być dla mnie »kimś«, »tamnym człowiekiem«. Jest przede wszystkim takim to a takim, którego biografii, jej szczegółów zaczynam się z wolna uczyć. I na tyle, na ile jest on dla mnie tym a tym, jawię się sam sobie jako ten inny (co pozwala zrozumieć głębiej sens angielskiego wyrażenia *self-conscious*). Ten inny udziela mi siebie za pomocą znaków, które krzyżują się ze znakami mojego ja [...] coraz bardziej będę miał świadomość prowadzenia dialogu z samym sobą (co nie oznacza wcale, żebyśmy, ten inny i ja, byli czy nawet wydawali mi się tożsami), to znaczy, że on uczestniczy coraz bardziej w owej *unrelatedness*: przestajemy coraz bardziej obaj być tym a tym oraz tym innym. Jesteśmy »nami«, po prostu”¹¹². A zatem, choć spotkanie i dialog z drugim pozwala na opuszczenie zamkniętego kręgu własnego „Ja” i zerwanie z solipsyzmem, to jednak dzięki zwrotnemu charakterowi wzajemnej relacji „Ja – Ty”, zachowuje swój solilokwialny sens. Marcel podkreśla, iż: „[...] każdy dialog, jeśli ma być płodny, musi w określonej chwili stać się solilokwialny, w przeciwnym razie pytanie i odpowiedź nie mogłyby się spotkać”¹¹³. Autor *Dziennika metafizycznego*, tak jak inni dialogicy, głosi więc pogląd, że dopiero spotkanie i dialog z „Ty” w pełni konstytuuje „Ja”, a dialog z drugim jest równocześnie dialogiem z samym sobą.

¹⁰⁹ Por. Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, przeł. Wende E., Pax, Warszawa 1987, s. 149.

¹¹⁰ Tamże, s. 129.

¹¹¹ Por. tamże, s. 130.

¹¹² Tamże, s. 137.

¹¹³ Tamże, s. 131.

W notatkach z roku 1918 Marcel pisze swoisty manifest dialogicznej postawy filozoficznej: „[...] »ja« [...] zdaje się zawsze ustawiać wobec jakiegoś »ty«, dla którego ja sam jestem jakimś »ty«. Właśnie w zależności od tego dialogu, i w odniesieniu do niego, daje się określić jakiś »on«, to jest świat niezależny [...]. Wszelka rzeczywistość niezależna [...] może i powinna być traktowana jako ktoś trzeci. I jeśli teraz ten trzeci zakłada dialog, to równie dobrze można powiedzieć, że każdy dialog dobiera sobie jakiegoś trzeciego”¹¹⁴. Na innym miejscu dodaje, iż: „[...] świat byłby czymś trzecim w nieustającym dialogu jaki prowadzę z Bogiem”¹¹⁵. Widać wyraźnie, jak bardzo słowa te wpisują się w treść „nowego myślenia” wypracowanego w tym samym czasie przez niemieckojęzycznych dialogików: Cohena, Rosenzweiga, Ebnera i Bubera. W ten sposób francuski myśliciel konsekwentnie zmierza od czystej dialektyki ku metafizyce miłości. Równocześnie w jego myśli dokonuje się jasne rozróżnienie między „poznaniem” a „zażyłością”. Widać przy tym wyraźnie, że im dalej w myśleniu Marcela od dialektyki, a nawet tradycyjnej podmiotowo-przedmiotowej epistemologii, tym bliżej do uznania drugiego nie za przedmiot poznania, ale współpodmiot wzajemnej relacji „Ja – Ty”.

7. Filozofia intersubiektywności po Holokauście

7.1. Emmanuel Lévinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961)

Pionierzy europejskiej dialogiki pisali swoje dzieła w kontekście I wojny światowej. Emmanuel Lévinas, autor prac na temat fenomenologii Husserla i Heideggera, rozwija własną oryginalną filozofię człowieka już po II wojnie światowej i po doświadczeniach Holokaustu¹¹⁶. Wydane w 1961 r. dzieło *Totalité et infini* zrywa z dyskursem języka filozofii akademickiej i posługuje się opisem bardziej poetyckim, pełnym neologizmów i nowatorskich konstrukcji stylistycznych.

Lévinas, podobnie jak pierwsi dialogicy, staje się krytykiem „Jedności” i „Całości”, które od początku były ideałem zachodniej ontologii. Również dla niego szczytem totalizujących tendencji w filozofii był system Hegla. Poddaje krytyce ontologiczną redukcję „tego, co inne” do „tego samego” i tworzy metafizykę różnicy i nieskończoności. Pragnie w swoim projekcie filozoficznym cofnąć się do sytuacji, w której rozbita zostanie „Całość”. Taką sytuacją jest dla niego swoisty „rozbłysk zewnętrzności”, czyli transcendencja dostępna w twarzy drugiego¹¹⁷. Sfera relacji interpersonalnych nie może zostać podporządkowana koncepcji ontologicznej „Całości”. Dlatego Lévinas w swoich analizach wprowadza termin „separacji”. Separacja, będąca przejawem ontologicznej samotności, jest odizolowaniem, oddzieleniem „Ja”, odmową podporządkowania się „Całości”. To właśnie dzięki separacji, która wyraża się rozkoszowaniem i posiadaniem, podmiot jest „u siebie”. Dopiero Inny, który nie jest redukowany do „Ja” i nie daje się ująć w kategorii „Całości”, kwestionuje to bycie „u siebie” charakteryzujące „Ja”. To właśnie separacja poprzedza każdą relację i jest jej warunkiem.

Dla Lévinasa pragnienie siebie i pragnienie drugiego człowieka są nierozdzielne.

¹¹⁴ Tamże, s. 137.

¹¹⁵ Tamże, s. 148.

¹¹⁶ Zob. Jędraszewski M., *Jak można filozofować po Auschwitz. Wprowadzenie*, [w:] tenże, *Człowiek droga (do) Boga*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2010, s. 7-11.

¹¹⁷ Por. Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, dz. cyt., s. 8.

Pragnienie to zwraca się przede wszystkim ku twarzy Innego. „Twarzą – pisze autor *Totalité et infini* – nazywamy sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając ideę Innego we mnie”¹¹⁸. Inny ukazuje się w epifanii twarzy. Ta zaś jest naga i wzniosła, jest transcendentna, bez kontekstu, nie daje żadnych informacji o Innym. Twarz przyjmuje postać obcego, wdowy i sieroty¹¹⁹. Dostęp do twarzy Innego nie ustanawia poznawczej relacji pomiot – przedmiot, ale otwiera horyzont etyczny. Podkreślając prymat etyki nad ontologią czy epistemologią, Lévinas pisze: „Epifania twarzy jest etyką”¹²⁰. Etyczny opór nagiej twarzy Innego wzywa do relacji, a jego źródłową ekspresją i pierwszym słowem jest etyczne wezwanie: „Nie zabijesz”. Można powiedzieć, iż etyka jest optyką, w jakiej Lévinas tworzy swoją filozofię na kartach *Totalité et infini*.

Spotkanie i relacja z Innym, określane przez Lévinasa mianem relacji twarzą w twarz, nie usuwa separacji, lecz ją zakłada i potwierdza: „Stosunek między »kawałkami« podzielonego bytu jest spotkaniem twarzą w twarz”¹²¹. A zatem relacja między odseparowanymi osobami nie tworzy „Całości”. Ta zaś relacja jest nieredukowalna i bezpośrednia: „Bezpośrednie jest tylko spotkanie twarzą w twarz”¹²². Lévinas podkreśla asymetryczność relacji z Innym. Zatem relacja „twarzą w twarz” nie jest relacją wzajemności, ale zakłada pierwotną nierówność i wyższość Innego, który jawi się jako nauczyciel i mistrz¹²³. Analizując sferę intersubiektywności, Lévinas dokonuje fenomenologicznych opisów m.in. domostwa, kobiecości, relacji erotycznej i płodności.

7.2. Emmanuel Lévinas: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974)

Drugie, po *Totalité et infini*, najważniejsze dzieło Lévinasa pt. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*¹²⁴ zostało wydane trzynastcie lat później i stanowi zbiór artykułów z lat 1968-1972. Centralny rozdział, na co wskazywał sam autor, stanowi tekst wykładu zatytułowanego *La Substitution* z 1967 r.¹²⁵ Dzieło, poprzedzone dedykacją ofiarom Holocaustu, czyli „nienawiści do drugiego człowieka”, stanowi zradikalizowaną filozofię odpowiedzialności wynikającej z spotkania twarzy Innego. Lévinas w pełni zrywa tym samym z językiem ontologii. W ten sposób wkracza w metafizyczny wymiar i zarazem okres swojego myślenia filozoficznego¹²⁶. Dzieło z 1974 r. próbuje wyrazić nowy wymiar transcendencji, co podkreśla tytuł „*Inaczej niż być lub ponad istotą*”. Zdaniem Lévinasa, istota jest zainteresowana swoim byciem (*esse est interesse*). Nowy wymiar, wprowadzony przez niego między byciem a niebyciem, polega na całkowitej „bez-inter-esowności” (*des-inter-esement*)¹²⁷. Lévinasowska „bez-inter-esowność” prowadzi od zainteresowania własnym bytem, często posuniętym aż do

¹¹⁸ Tamże, s. 42.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 78.

¹²⁰ Tamże, s. 234.

¹²¹ Tamże, s. 354.

¹²² Tamże, s. 43.

¹²³ Por. tamże, ss. 133. 169.

¹²⁴ Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. Mrówczyński P., Aletheia, Warszawa 2000.

¹²⁵ Zob. tenże, *Substytucja*, przeł. Filek J., s. 215-235, [w:] Filek J. (red.), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

¹²⁶ Por. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, dz. cyt., s. 595.

¹²⁷ Por. Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 34.

przemocy względem innych, do pełnego otwarcia się na nich. Z ową interesownością bycia związany jest porządek ontologiczny, z którą autor *Autrement qu'être...* zrywa na rzecz etycznego porządku „bez-inter-esowności”.

Perspektywa etyczna dla Lévinasa wyznaczona jest przez anarchiczność wezwania do odpowiedzialności. Anarchiczność owego wezwania oznacza, iż podmiot został wezwany do odpowiedzialności za Innego w „czasie an-archicznym”, poza jego aktywnością, w całkowitej bierności. Podmiot staje się dzięki temu bytem *l'un-pour-l'autre*, przy czym francuskie *pour* można oddać zarówno przez polskie „dla”, jak i przez „za”. W odpowiedzialności posuniętej aż do granic substytucji staje się zatem nie tylko bytem „jeden-dla-innego”, ale właśnie „jeden-za-drugiego”¹²⁸. W ten sposób podmiotowość rozbija istotę w swoim byciu, co dzieje się nie w wymiarze ontologicznym, ale – co wielokrotnie powtarzane – etycznym. To rozerwanie tożsamości przez substytucję dokonuje się poprzez bierność podmiotu, jego wrażliwość i ranliwość. W ten sposób, jak pisze Lévinas, „bycie uzyskiwałoby znaczenie dzięki relacji Jeden-za-drugiego, dzięki substytucji Toż-samego Innym”¹²⁹. Otwieranie się na Innego i odpowiedzialność za niego dokonuje się przez mówienie: „mówić to odpowiadać za drugiego człowieka”¹³⁰. Mówienie jest zatem „otwarcie w-odpowiedzi na...” oraz „byciem-do-dyspozycji wyprzedzającym wszelkie zapytywanie i wszelką problematyzację”¹³¹. Odpowiedzialność nie ma wymiaru tylko duchowego, ale dokonuje się przez cielesność, stając się, jak pisze Lévinas, „obdarciem z samej skóry”, „śmiertelną raną”, „obdarciem aż po śmierć”. Lévinas, w nawiązaniu do Platońskiego mitu o sędzie ostatecznym opisanym w *Gorgiaszu*, nie boi się twierdzić, iż „zbliżanie się do drugiego człowieka zachodzi [...] jako umieranie”¹³².

W swojej zradykalizowanej koncepcji odpowiedzialności, Lévinas niewątpliwie nawiązuje do biblijnej postaci Mesjasza i jego ekspiacyjnej misji w świecie. Jest to zerwanie z Kainowym pytaniem uchylającym się odpowiedzialności za Innego: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9). Odpowiedzialność jest niezwywalnym wezwaniem, a nawet oskarżeniem podmiotu: „Słowo »Ja« – pisze Lévinas – oznacza »oto jestem«, odpowiadając za wszystko i za wszystkich”¹³³. Autor *Autrement qu'être...* mówi nawet o podmiotowej kondycji zakładnika, dzięki której w perspektywie odpowiedzialności możliwe są na świecie bliskość, współczucie, wybaczenie, litość. Odpowiedzialność zakładnika nie jest jednak tylko zwyczajnym „pan-pierwszy-ja-za-panem”, ale raczej „zostało-się-ofiarowanym-bez-reszty”; nie jest darem ofiarowanym z nadmiaru, tego, co niepotrzebne, ale raczej „chlebem-oderwanym-od-swoich-ust”¹³⁴.

W ten sposób odpowiedzialność rozszerza się także na odpowiedzialność za odpowiedzialność, za prześladowanie prześladowanego, staje się obsesją, zaś obrazem *par excellence* noszenia ciężaru Innego staje się dla Lévinasa macierzyństwo, któremu poświęcił wiele miejsca na kartach swojego dzieła, pisząc m.in.: „Ja jest podatnością na zranienie, której ostatecznym sensem jest macierzyństwo w swoim całkowitym

¹²⁸ Por. tamże, s. 28.

¹²⁹ Tamże, s. 48.

¹³⁰ Tamże, s. 83.

¹³¹ Tamże, s. 87.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 192.

¹³⁴ Por. tamże, ss. 126. 130. 199.

»dla innego«¹³⁵. To zaś całkowite 'dla innego' odpowiedzialności posuniętej aż do substytucji nie ma granic. Pragnienie bowiem Dobra, w perspektywie którego Lévinas umieszcza odpowiedzialność, wzrasta wraz z jego zaspokajaniem.

8. Podsumowanie

Wyróżnione przez Filka paradygmaty nie oddają w pełni bogactwa historii filozofii, ale wskazują na trzy schematyczne obszary namysłu filozoficznego w poszczególnych epokach. W filozofii starożytnej dominował namysł nad tym, co jest (ontologia), w postkartezjańskiej filozofii nowożytnej nad podmiotem myślenia (*Cogito ergo sum*), dopiero zaś we współczesnej filozofii zaczęto odkrywać wartość intersubiektywności (spotkanie i dialog z Innym). Według Filka protagonistami poszczególnych paradygmatów myślenia są: Arystoteles – Kartezjusz – Lévinas, co odpowiada konsekwentnie rozwijanej przez niego etycznej koncepcji odpowiedzialności. Podobnie jednak, jak myślenie według pierwszego paradygmatu rozwijało się już u pierwszych greckich filozofów przyrody i było kontynuowane w tradycji metafizycznej średniowiecza, tak myślenie według trzeciego paradygmatu zapoczątkowali pierwsi filozofowie spotkania i dialogu: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber i Gabriel Marcel.

W swoim myśleniu filozoficznym podejmowali oni tematykę spotkania, mowy, dialogu i relacji interpersonalnych. Głosili poglądy, w świetle których podmiotowe „Ja” osiąga swoją pełnię dopiero w relacji z „Ty” drugiego człowieka. Przy tym podkreślali prymat „Ty” przed „Ja”. Myślenie to za „filozofię pierwszą” zaczęło uznawać etykę. Jak pisze Marek Szulakiewicz, „Myślenie dialogiczne zmienia przede wszystkim pierwotny stosunek człowieka do świata. [...] Pierwszym pytaniem nie jest już »Dlaczego istnieje raczej coś niż nic« (Leibniz), lecz pytanie »Dlaczego istnieje raczej zło niż dobro?« (Lévinas). Jest to pytanie o orientację, czy też o etyczną relację do tego, co Inne»¹³⁶. Stąd, nie tyle na płaszczyźnie historii filozofii, ale właśnie w charakterze postulatu etycznego, można uznać, iż współczesna filozofia związana jest z paradygmatem drugiej osoby, nie tylko w rozumieniu gramatycznym. Obok perspektywy normatywnej, czyli postulatu etycznego (jak u Lévinasa czy Heschela), u dialogików – na co wskazuje Witold Glinkowski – pojawia się również perspektywa deskryptywna, obecna zwłaszcza u Bubera, który nie tyle i nie tylko „nakazuje” człowiekowi egzystowanie etyczne, ile rozpoznaje człowieka, jako tego, kto został uczłowieczony za sprawą dialogicznego zagadnięcia¹³⁷.

Filozofia Emmanuela Lévinasa, także jego koncepcja odpowiedzialności uznawana przez Filka za „nowe pojęcie podstawowe etyki i filozofii”¹³⁸, stanowi szczytowy rozwój filozoficznego myślenia o człowieku według trzeciego paradygmatu po doświadczeniach II wojny światowej i Holokaustu. Warto w tym miejscu dodać, iż polska filozofia spotkania i dialogu, szczególnie wypracowana przez Józefa Tischnera jej oryginalna forma – „filozofia dramatu”¹³⁹, ukształtowała się pod wydatnym wpływem autora *Totalité et infini* i *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

¹³⁵ Tamże, s. 181.

¹³⁶ Szulakiewicz M., *Myślenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, [w:] Szulakiewicz M., Karpus Z. (red.), *Dialog w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2003, s. 55.

¹³⁷ Zob. Glinkowski W. P., *Deskryptywność i normatywność – horyzonty dialogicznej wizji człowieka*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 1 (2017) t. 6, s. 33-52.

¹³⁸ Filek J., *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Kraków 2014, s. 233.

¹³⁹ Por. Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 28.

Literatura:

1. Baran B. (red.), *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991.
2. Baran B., *Z historii „nowego myślenia”*, s. 3-30, [w:] Baran B., Gadacz T., Tischner J., Czerski M. (red.), *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny, Kraków 1987 (Seria: „Teksty Filozoficzne”).
3. Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. Krośniak M., Znak, Kraków 1984.
4. Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Doktor J., Pax, Warszawa 1992.
5. Bukowski J., *Od struktury „cogito” do filozofii dialogu*, s. 178-194, [w:] Baran B., Gadacz T., Tischner J., Czerski M. (red.), *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny, Kraków 1987 (Seria: „Teksty Filozoficzne”).
6. Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987.
7. Chymuk M., *Teoria spotkania w polskiej filozofii*, „Horyzonty Wiary”, 2 (1994), s. 59-71.
8. Cohen H., *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, trad. Fiorato P., Edizioni San Paolo, Milano 1994.
9. Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
10. Derrida J., *O gramatologii*, przeł. Banasiak B., KR, Warszawa 1999.
11. Ebner F., *Słowo i miłość. Aforyzmy 1931 i inne późne prace*, przeł. Skorulski K., Miasto Chojnice, Chojnice 2019.
12. Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. Skorulski K., Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006.
13. Filek J., *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Kraków 2014.
14. Filek J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2001.
15. Filek J., *Filozofia jako odmienianie „bycia”*, s. 320-334, [w:] Karłowicz D., Lipiec J., Markiewicz B., Szymańska B. (red.), *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków-Warszawa 1993,.
16. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003.
17. Filek J., *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Homini, Kraków 2010.
18. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1-2, Znak, Kraków 2009.
19. Gadacz T., *O twarzy Innego*, s. 133-149, [w:] Janowska K., Mucharski P. (red.), *Rozmowy na koniec wieku*, t. 3, Kraków 1999.
20. Gałkowski J.W., *Filozofia spotkania*, s. 20-33, [w:] Braun-Gałkowska M. (red.), *Kobieta opiekunką spotkania*, Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet, Warszawa 1984/1985.
21. Gara J., *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
22. Glinkowski W. P., *Człowiek. Filozoficzne wyzwanie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.
23. Glinkowski W. P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011.
24. Glinkowski W. P., *Człowiek w dialogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020.
25. Glinkowski W. P., *Deskryptywność i normatywność – horyzonty dialogicznej wizji człowieka*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 1 (2017) t. 6, s. 33-52.
26. Glinkowski W. P., *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2005.
27. Hanuszkiewicz W., *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2011.
28. Hernas A., *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.
29. Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie, Kraków 1997.
30. Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa filozofia spotkania*, s. 154-166, [w:] Baran B., Gadacz T., Tischner J. (red.), *Twarz Innego*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny, Kraków 1985 (Seria: „Teksty Filozoficzne”).

31. Jędraszewski M., *Ja i Inny. Dyskusja pomiędzy Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem o kształcie relacji międzypersonalnych*, s. 117-131, [w:] tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 1999.
32. Jędraszewski M., *Jak można filozofować po Auschwitz. Wprowadzenie*, s. 7-11, [w:] tenże, *Człowiek drogą (do) Boga*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010.
33. Judycki S., *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyzoficzne*, s. 245-261, [w:] Bronk A. (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.
34. Kapuściński R., *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, Universitas, Kraków 2004.
35. Kapuściński R., *Ten Inny*, Znak, Kraków 2006.
36. Karłowska A., *Metafora i spotkanie. Filozoficzna i literacka perspektywa rozwoju relacji międzyludzkich*, s. 103-111, [w:] Iskra-Paczkowska A., Gałkowski S., Stanisław M. (red.), *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013.
37. Karłowska A., *Spotkać odmiennosc. Ciało jako integralny element natury ludzkiej*, s. 421-434, [w:] Duchliński P., Hołub G. (red.), *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
38. Karoń-Ostrowska A., *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994.
39. Kielbasa J., *Myślenie o spotkaniu. Myślenie jako spotkanie*, s. 11-19, [w:] Kurek J., Maliszewski K. (red.), *Śląsk – miejsce spotkania*, Miejski Dom Kultury „Batory” w Chorzowie, Chorzów 2005.
40. Kita-Huber J., *Hieros Gamos – Święte Wesele. Biblia hebrajska w przekładzie Martina Bubera i Franza Rosenzweiga (ze szczególnym uwzględnieniem poetyki przekładu Rosenzweiga)*, „Przekładaniec”, 26 (2012), s. 9-35.
41. Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005.
42. Kot D., *Myślenie dramatyczne*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
43. Kot D., *Podmiotowość i utrata*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.
44. Kot D., *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020.
45. Kozak M., *Dlaczego Lévinas nie jest filozofem dialogu?*, s. 33-43, [w:] Kruszyńska S., Bembenek K., Krupecka I. (red.), *Dialog. Idea i doświadczenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2011.
46. Krupa G., *Cztery dekady filozofii dialogu i fenomenologii spotkania w Polsce. Nowe otwarcie*, s. 87-88, [w:] Lechniak M., Słomka M., Zykubek A. (red.), *XI Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, Fundacja Rozwoju KUL, Lublin 2019.
47. Krupa G., *Psychoterapia humanistyczno-egzystencjalna w świetle filozofii spotkania*, s. 53-70, [w:] Duda M., Rybka I., Kaszyński H. (red.), *Etyka pracy socjalnej w filozofii spotkania i dialogu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2017.
48. Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Ostromęcka H., Nowotniak J., Aletheia, Warszawa 2001.
49. Lévinas E., *Calość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Kowalska M., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
50. Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. Mrówczyński P., Aletheia, Warszawa 2000.
51. Lévinas E., *Substytucja*, przeł. Filek J., s. 215-235, [w:] Filek J. (red.), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
52. Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. Wende E., Pax, Warszawa 1987.
53. Morey M., *Foucault i Derrida. Współczesna filozofia francuska*, przeł. Korzeniecka W., Hachette Polska, Warszawa 2019.
54. Nowicki A., *Polska filozofia spotkania. Uwagi na marginesie V Zjazdu Filozofii Polskiej*, „Euhemer”, 3 (1988), s. 3-14.

55. Nowicki A., *Spotkania w rzeczach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.
56. Rosenstock-Huessy E., *Gramatyka duszy*, przeł. Gadacz T., s. 98-110, [w:] Baran B. (red.), *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991.
57. Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. Gadacz T., Znak, Kraków 1998.
58. Rosenzweig F., *Nowe myślenie. Kilka późniejszych uwag do Gwiazdy Zbawienia*, przeł. Gadacz T., s. 31-56, [w:] Baran B., Gadacz T., Tischner J., Czerski M. (red.), *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, Kraków 1987 (Seria: „Teksty Filozoficzne”).
59. Sipiński B., *Dialog*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
60. Sipiński B., *Fenomenologia dialogu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2008.
61. Szmyd J., *O filozofii spotkania w Polsce*, „Ruch Filozoficzny”, 2 (1989), s. 143-148.
62. Sznajder P., *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2016.
63. Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
64. Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie, Rzeszów 1992.
65. Szulakiewicz M., *Myślenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, s. 41-66, [w:] Szulakiewicz M., Karpus Z. (red.), *Dialog w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2003.
66. Szymik J., *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Księgarnia św. Jacka, Katowice-Ząbki 2004.
67. Święcicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1993.
68. Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, 10 (1978), s. 73-97.
69. Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.
70. Tischner J., *Intencjonalność a dialogiczność*, „Ruch Filozoficzny”, 3 (1989), s. 304.
71. Tyburski W., *Idea dialogu w dziejach filozofii*, s. 15-27, [w:] Kallas M. (red.), *Filozofia dialogu*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 2000.
72. Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
73. Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.
74. Wieczorek K., *Polska filozofia spotkania*, „Studia Filozoficzne”, 1 (1989), s. 125-134.
75. Wieczorek K., *Resztki dialogiczności*, s. 331, [w:] Kuzior A., Kiepas A., Rąb J. (red.), *IX Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, Politechnika Śląska. Wydział Organizacji i Zarządzania. Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Gliwice-Katowice-Wisła 2012.
76. Wieczorek K., *Zmierzch filozofii dialogu? – „Nowe myślenie” a filozofia*, s. 269-270, [w:] Witkowski L. (red.), *VI Polski Zjazd Filozoficzny. Abstrakty*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995.
77. Wolska U., *Filozofia dialogu – filozofią dobrego spotkania*, s. 43-59, [w:] taże, *Terapia filozoficzna. Od umiłowania mądrości do dobrego i spełnionego życia*, t. 3, Wydawnictwo von Borowiecki, Warszawa 2019.
78. Zuziak W., *Refleksje wokół filozofii spotkania*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 46 (2018) z. 2, s. 91-107.

Paradygmat dialogiczny we współczesnej filozofii

Streszczenie

Celem artykułu jest próba odczytania myśli filozoficznej pierwszych dialogików w świetle gramatologicznego paradygmatu współczesnej filozofii wyodrębnionego przez Jacka Filka. Wyróżnia on trzy podstawowe paradygmaty, które ujawniły się w historii filozofii europejskiej. Jest to swoista próba przedstawienia dziejów myślenia filozoficznego za pomocą gramatycznego koniugowania bezokolicznika bycia. Dokonuje on schematycznego podziału historii filozofii na trzy główne epoki: starożytność, nowożytność oraz współczesność, i każdą z nich charakteryzuje poprzez przydzielenie określonej formy gramatycznej słowa „być”. W filozoficznej starożytności dominował namysł nad bytem (ontologia), w postkartezjańskiej filozofii nowożytnej nad podmiotem myślenia (*Cogito ergo sum*), dopiero zaś we współczesnej filozofii zaczęto odkrywać wartość intersubiektywności (spotkanie i dialog z Innym). Filozofia starożytna, której protagonistą był Arystoteles, została określona poprzez trzecią osobę singularis (paradygmat „jest”), filozofia nowożytna, której protagonistą był Kartezjusz, poprzez pierwszą osobę singularis (paradygmat „jestem”), zaś filozofia współczesna poprzez drugą osobę singularis (paradygmat „jesteś”). Dla Filka protagonistą trzeciego paradygmatu jest Emmanuel Lévinas, a w niniejszym artykule twórcy filozofii spotkania i dialogu: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ferdynand Ebner, Martin Buber i Gabriel Marcel. W swoim myśleniu filozoficznym podejmowali oni tematykę spotkania, mowy, dialogu i relacji interpersonalnych. Głosili poglądy, w świetle których podmiotowe „Ja” osiąga swoją pełnię dopiero w relacji z „Ty” drugiego człowieka. Przy tym podkreślali prymat „Ty” przed „Ja”. Myślenie to za „filozofię pierwszą” zaczęło uznawać etykę. Stąd, nie tyle na płaszczyźnie historii filozofii, ale właśnie w charakterze postulatów etycznego, można uznać, iż współczesna filozofia związana jest z paradygmatem drugiej osoby, nie tylko w rozumieniu gramatycznym.

Słowa kluczowe: intersubiektywność, paradygmat dialogiczny (dialogika), filozofia dialogu, filozofia spotkania, historia filozofii XX wieku