

Witold P. Glinkowski

# IMIĘ FILOZOFII

Przyczynek  
do filozofii dialogu



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO · ŁÓDŹ 2005



<http://dx.doi.org/10.18778/7171-905-1>

**Witold P. Glinkowski**

# **IMIĘ FILOZOFII**

**Przyczynek  
do filozofii dialogu**



WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO • ŁÓDŹ 2005

RECENZENT

*Witold Mackiewicz*

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

*Iwona Gos*

REDAKTOR TECHNICZNY

*Jolanta Kędzierska*

KOREKTOR

*Bogusława Kwiatkowska*

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA

*Barbara Grzejszczak*

© Copyright by Witold P. Glinkowski, Łódź 2005

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
2005

Wydanie I. Nakład 100+40 egz.

Ark. druk. 11,5. Papier kl. III, 80 g, 70×100

Przyjęto do Wydawnictwa UŁ 28.02.2005 r.

Zam. 136/3927/2005. Cena zł 15,-

Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego

90-236 Łódź, ul. Pomorska 143

ISBN 83-7171-905-1

*Tobie*



## **Wstęp**



*Na początku jest relacja.*

M. Buber

### ***Dialogika – imieniem filozofii?***

**C**zy to możliwe, żeby filozofia miała imię, tak jak człowiek? Dotąd była bezimienna, bo przecież ani *nous* – rozum, ani *logos* – słowo, ani żadna idea, myśl czy pojęcie, spośród rozlicznych wymyślonych przez człowieka i niemal od zawsze wpisanych w filozoficzne myślenie, nie nadaje się na jej imię. Może w tym przypadku imię jest zbędne, stanowiąc anachronizm, relikw przebrzmiałych sposobów sytuowania się względem tego, co nazywane i co w ten sposób określane – zwłaszcza, że dziś, w dobie numerów PESEL, NIP-ów, chipów i innych precyzyjnych oznaczeń, imiona nie na wiele się zdają i powinno się odstąpić od ich używania. Niewykluczone zatem, że jako mało precyzyjne, niejednoznaczne w odczycie i niezobiektywizowane w swej funkcji identyfikującej, prędzej czy później odejdą do kulturowego lamusa. Może ustąpią miejsca swym doskonalszym następcom, skoro przestały wystarczać człowiekowi (również filozofującemu), skoro wreszcie sama filozofia rzadko się o nie upominała.

„Na początku było Imię...”. Ta parafraza prologu Janowej Ewangelii każe zapytać o początek mowy, a czymże ostatecz-

nie jest filozofia, jeśli nie ludzką mową o świecie? Każde mówienie odwołuje się do ogólności, posiłkuje się pojęciami, korzysta z abstrakcji – to prawda – ale jeśli ma być zarazem (a przecież szczególnie to mamy na uwadze) mówieniem dotykającym rzeczywistości i jako takie uobecniającym się w płaszczyźnie tego, co międzyludzkie, czy nie powinno spełniać się tak jak imię, które wypowiadamy i które słyszymy? Wydaje się przecież, że słowo zawdzięcza swój sens imieniu – nie odwrotnie. Słowo, jako imię wypowiedziane; nie tylko uposażone treścią sensu, ale też ucieleśnione życiem i dlatego wprowadzone w realność świata, osób, wartości – samo czyniące je realnymi. Bo idzie o słowo, które poprzez wypowiedzenie zostało wsiane w ludzki świat i w ludzką historię, o słowo prawdziwe, zaświadczone o czymś i czemuś dające świadectwo – nie zaś o słowo wirtualne, neutralne, o słowo „w ogóle”, o słowo „od nikogo” i „do nikogo”, równie otwarte na wielość imputowanych mu sensów, jak też wobec nich obojętne. Jednym słowem, idzie o słowo wzięte z biblijnej metafory, ale też będące czymś więcej niż metaforą, bardziej nośne kulturowo niż jakikolwiek mitologem – choćby nawet biblijny. Takie słowo jest zawsze przez kogoś wypowiedziane i zawsze do kogoś skierowane, i dlatego zdolne jest przekroczyć hermetyczny krąg słów – zarówno zwyczajnych i przynależnych codzienności, jak i namaszczonej filozoficzną pointą. Tylko słowo rozbrzmiewające pomiędzy pewnym Ja i pewnym Ty zasługuje na imię i tylko ono potrafi je unieść.

Ze słowem tak się rzeczy miały nie tylko „na początku”, bo wciąż tak się dzieje, zwłaszcza ilekroć od słów oczekuje się autentyzmu, nawet jeśli nie jest to sytuacja powszechna. A nie jest powszechna, raczej jest rzadka, bo zdarza się (albo lepiej: wydarza się) jedynie pośród osób, w międzyludzkiej relacji, między partnerami zagadnięcia: pytającym i odpowiadającym; pomiędzy Ja i Ty.

Filozofia wiele obiecywała, budziła nadzieje. Jedne spełniła, inne pozostały obietnicą, projektem, pożyteczną bądź

szkodliwą utopią. Kto wie, czy nie najwięcej winszowano sobie po niej w sferze pomocy człowiekowi w dziele jego autoidentyfikacji. A stawka zawsze była wysoka, szło o autentyczność – „była” i „szło”, bo nie wiadomo, czy człowiek dzisiejszy, żyjący w czasach nie tylko po-nowoczesnych, ale może nawet po-etycznych, ma ochotę na to, by o sobie wiedzieć coś więcej, niż dowiedział się z serwisów, newsów czy esemesów.

Jeśli obecnie filozofia już nie aspiruje do tego, by dostarczyć wzorców metodologiom poszczególnych dyscyplin wiedzy (jak za czasów Francisca Bacona, Kartezjusza i Immanuela Kanta), ani do mediacji w sporach naukowych (o czym marzył nie tylko Auguste Comte, ale również neopozytywiści spod znaku Koła Wiedeńskiego, i nawet jeszcze dziś niektórych kuszą takie wizje), to jednak wciąż obstaje przy swoim: poznanie, jeśli ma być wiarygodne, to nie może chybić ogólności, lecz przeciwnie, na niej musi budować i z niej wyprowadzać swoje twierdzenia. Kto zatem miał rację – Georg Wilhelm Friedrich Hegel ze swym Rozumem wszechogarniającym i chwytającym w ogólności (czyli w poznaniu) wszystko to, **co jest** (bo skoro „jest”, *eo ipso jest rozumne*), czy jego krytyk Franz Rosenzweig, dla którego argumentem za realnością – również za realnością słowa – nie jest ogólność, lecz właśnie jednostkowość? Czy słuszne jest stawianie na ogólność i na powszechność, które mają jakoby zagwarantować wartość (realność) rzeczywistości i wartościowość (prawdziwość) naszej wiedzy o niej? Czyż nie jest tak, że o prawdzie jakiegokolwiek obiektu, o którym ją orzekamy, decyduje jego niepowtarzalność, jedyność, to, że jest ona ich świadectwem – podobnie jak w przypadku prawdy o człowieku jest ona świadectwem nie tyle jego uczestnictwa w tym, co ogólne (naród, kultura oraz będące ich funkcją: *ratio* czy *logos*), lecz niepowtarzalności, ze względu na którą ów człowiek określa siebie w sposób właściwy. Do tego, co niepowtarzalne należy czyn – ten, świadomie podejmowany i rozpoznawany przez



swego autora jako akt jego wolności, jako wolny wybór, a zatem i relacja, zawiązywana i podtrzymywana mocą takich świadectw-wyborów. Ich autorem nie jest ani ja-transcendentalne, ani ja-rozumne, ani ja-dziejowe; nie jest nim też – co oczywiste – uczoney bądź filozof-tropiciel sensów, które zalegają świat, ani mistrz w ich konstruowaniu bądź poddawaniu wciąż nowej dekonstrukcji<sup>1</sup>. Jest nim natomiast konkretny człowiek: jednostkowy, choć nieosamotniony, odpowiedzialny, lecz nieprzymuszany do odpowiedzialności, nazywający siebie i świat, lecz nieczyniący tego pod presją zastanych ogólnych określeń – człowiek posiadający imię<sup>2</sup>.

Imię, to coś bezprecedensowego, bo tylko **mnie** przysługuje i **mnie** określa. Imię nic nie znaczy, bo znacząc zniosłoby samo siebie – zresztą musiałoby dystansować się od czegoś, coś pomijając, jako „nieistotne”, ale zarazem chybiac prawdzie niepowtarzalnej całości, na rzecz prawdy pojedynczych elementów. O imieniu nie mamy żadnej wiedzy, lecz bez niego wiedza nie byłaby możliwa. Imię nie zawiera szcze-

---

<sup>1</sup> Interpretacja, czyli procedura eksplikacji sensu czegoś, co – z uwagi na „subiektywność” człowieka podejmującego trud rozumienia rzeczywistości – wymaga uczynienia go zrozumiałym, wpisuje się na trwałe w filozoficzną świadomość współczesności. A zatem stanowiska interpretacyjne, to tyle, co „sposoby ujęcia tego, ku czemu kieruje się subiektywna świadomość” – jak celnie zauważa H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 73.

<sup>2</sup> Prób pogodzenia w dyskursie o człowieku ogólności z jednostkowością można doszukać się – jak czyni to Michael Theunissen – już u Arystotelesa piszącego o doskonałej przyjaźni osób – w której człowiek nie jest *zoon politikon*, lecz *zoon sindiastikon*, czyli „istotą z natury nastawioną na dialogiczne bycie we dwoje” – i będącej rozwinięciem Platońskiej „formuły dialogicznej”. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 265–266. Trudno jednak przeoczyć fakt, że myślenie Arystotelesa jest monologiczne, a nie dialogiczne, gdyż swą ważność czerpie z „beziemnego” logosu, a nie z zapośredniczenia, które uczestników dyskursu czyni „imiennymi” osobami.

głów i nie głosi niczego szczegółowego, ale przynosi całość, objawia osobę, wskazuje na jej „twarz”, która jest – jak poucza Emmanuel Lévinas – „tekstem bez kontekstu”, jedyna, z nikim i z niczym nieporównywalna. Bez imienia pytania pozbawione są sensu, również odpowiedzi tracą autentyczność. Pytający jest zawsze konkretnym człowiekiem, osobą. Pytając niepodobna spodziewać się odpowiedzi „w ogóle”, gdyż w oczekiwaniu na odpowiedź wpisana jest osobowa intencja.

Imię nigdy samo nie zdoła do końca wyjawić tego, czym jest, stanowi bowiem tajemnicę, zupełnie tak, jak noszący je człowiek. Imię niczego nie wyjaśnia, żadnej części rzeczywistości ani rzeczy, ale właśnie dlatego jest fundamentem rozumienia tego, co rzeczywiste. Jest ono jak ów „tekst bez kontekstu” – ucieleśniony w „twarzy”, będącej ikoną Drugiego<sup>3</sup> (niedającego się doświadczyć, bądź napotkać, a dostępnego jedynie w spotkaniu), albo jak roszczenie – żądające nie tyle przyporządkowania czegoś czemuś, ile uznania, i to w stopniu absolutnym. Nie nadaje się, by coś nim wytłumaczyć, ale przecież bez niego niczego nie dałoby się zrozumieć – bo któż miałby to uczynić?

Również żadne z pytań filozofii nie mogłoby się narodzić w przestrzeni „beziemiennej”, gdyż zapytywanie dochodzi do głosu pod warunkiem, że nie jest mu obca ranga przysługująca imieniu. A jednak o imieniu często chciano zapomnieć, również w obszarze filozofii; zwłaszcza tam. Jak to się stało, jak mogło do tego dojść, że filozofia zignorowała okoliczność, iż słowo, jeśli ma być Słowem pisany dużą literą, musi czerpać swą moc z imienia i nie powinno się swej „imiennej” genealogii wypierać? Paradoksalnie, zapoznanie tej genealogii

---

<sup>3</sup> Warto pamiętać, że np. w koncepcji Mariona pojęcie „ikony”, odróżnianej od „idola”, ma sens odniesiony do Boga, podczas gdy mówiąc o człowieku używa on, nawiązującej do Lévinasa kategorii „twarzy”. Por. M. Jędraszewski, *Ikona i twarz Drugiego. Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, [w:], *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, s. 29–46.

okazało się dużo łatwiejsze i dokonało się w sposób bardziej niepostrzeżony niż choćby przeoczenie **prawdy bycia**, co było powodem podjęcia przez Martina Heideggera rewizji dotychczasowej filozoficznej tradycji. Skoro myśleniu europejskiemu tak łatwo przyszło oddalenie problemu „bycia” pojmowanego (w ujęciu Heideggera) jako „rozumienie” – otwierającego na siebie tego, kto bytuje oraz to, co w swym bytowaniu rozpoznawane-rozumiane (we wzajemnej i zwrotnej zależności) – to jeszcze łatwiej było pominąć intuicję podpowiadającą, że istotą słów nie jest ich sens, lecz niezbywalnie przysługujące im piętno osobowej autentyczności. Ci, którzy o tym przypomnieli, wciąż czekają na to, by w ich dziełach rozpoznać propozycje o wymiarze filozoficznym – nic dziwnego należą zaledwie do trzech ostatnich pokoleń europejskich myślicieli.

Było ich wielu. Dla filozofii domagali się imienia, dla człowieka zaś – twarzy, będącej jedynym wiarygodnym świadectwem jego egzystencji<sup>4</sup>. Dialogicy, bo tak się o nich mówi – „filozof podstawowych słów”: Martin Buber, „filozof nadziei”: Gabriel Marcel, „filozof ludzkiego oblicza”: Emmanuel Lévinas, „filozof dramatu”: Józef Tischner idący za intuicjami dwudziestowiecznych filozofów dialogu<sup>5</sup> – zwrócili uwagę na

---

<sup>4</sup> Karl Jaspers, komentując Søren Kierkegaard, stwierdza, że „egzystencja to ujawnienie się tego, co jest w człowieku, w sytuacji gdy zawodzi anonimowy autorytet nauki”. Jaspers ma na uwadze zwłaszcza taką sytuację, gdy człowiek, poprzez akt osobistej decyzji, urzeczywistnia to, na co się decyduje. Cyt. za: H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 82.

<sup>5</sup> Określenie „filozofia dialogu” wydaje się mniej szczęśliwe niż „dialogika”, gdyż owa perspektywa filozoficzna jest nie tyle filozofią „czegoś”, ile raczej filozofią „jakaś” i stanowi propozycję przeobrażenia dotychczasowego, monologicznego sposobu filozofowania. Nie idzie o to, by podmiot filozofujący z monologicznego stał się dialogiczny, lecz o to, by podmiot ten, filozofując, rozpoznawał siebie jako istotę zdolną do filozofowania (także „monologicznego”) dzięki dialogicznemu zagadnięciu. Arbitralnym, jakkolwiek niepozbawionym racjonalnej motywacji, jest również wybór pojęcia „dialogik”, zamiast równoważnego i równoprawnie dającego się stosować pojęcia „dialogista”.

fakt, że pojedyncza ludzka jednostka nie potrafi nadać sobie imienia, że musi to uczynić ktoś inny, a dzieje się to nie w monologu, lecz w dialogu<sup>6</sup>. Ów **inny**, nadając imię, dokonuje zarazem czegoś więcej: woła człowieka, zagaduje go, a to z kolei równa się zainicjowaniu procesów myślenia, które bez zagadnięcia, za-wołania, po-wołania – przychodzących od innego – nie zaistniałyby.

Imieniu nie służy dyktat Ja, z jego egoizmem i samowolą roszczącą sobie prawo decydowania o wszystkim. Inicjatywa wypowiedzenia imienia należy do Ty. Własne imię mogę usłyszeć, jako skierowane do mnie zagadnięcie. Słyszę w nim pytanie: gdzie jesteś? Gdzie jesteś dla mnie? A jednak poza udziałem i decyzją Ja – słyszącego i pozwanego do udzielenia odpowiedzi – żadne imię nie mogłoby zająć swej pozycji w świecie ludzkich sensów i ludzkiej realności. Bo imię, podobnie jak filozofia, ma tylko jeden dom, jedno miejsce czyniące je rzeczywistym. Prawdziwości tego miejsca nie weryfikują pojęcia nauki, kategorie metafizyki bądź gramatyczne reguły, którym podlegać musi język – te bowiem nie słyszały o tym, co dzieje się pomiędzy Ja i Ty. A skoro nie słyszały, nie wiedzą, że Imię musiało być na początku, i że wszystko inne właśnie w nim ma swoje korzenie.

## ***Myślenie „o dialogu” a myślenie „w dialogu”***

Początków dialogiki upatrywać można już w myśli Sokratesa, ale pod nazwą filozofii dialogu, a zatem jako szczególny rodzaj świadomości filozoficznej, występuje od niedaw-

---

<sup>6</sup> Tak ujmie to Ludwig Feuerbach: „Pojedynczy człowiek *sam w sobie* nie posiada w *sobie istoty* człowieka *ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej*. Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem – jedności, która jednak opiera się tylko na *rzeczywistości różnicy* pomiędzy «Ja» i «Ty»”. L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] tenże, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwiciński, Warszawa 1988, t. II, § 61, s. 88.

na. Dialogika jako odrębny filozoficzny kierunek powstała w latach dwudziestych ubiegłego wieku. Narodziła się jako myśl wynurzająca się z wielkich tradycji religijnych: judaizmu (Hermann Cohen<sup>7</sup>, Franz Rosenzweig<sup>8</sup>, Martin Buber<sup>9</sup>, Emmanuel Lévinas<sup>10</sup>, Abraham Joshua Heschel<sup>11</sup>), katolicyzmu (Ferdinand Ebner<sup>12</sup>, Gabriel Marcel<sup>13</sup>, Maurice Nédoncelle<sup>14</sup>, Józef Tischner<sup>15</sup>) i protestantyzmu (Dietrich Bonhoeffer<sup>16</sup>, Friedrich Gogarten<sup>17</sup>, Emil Brunner<sup>18</sup>, Eugen Rosenstock-Huessy<sup>19</sup>, Karl Barth<sup>20</sup>, Rudolf Bultmann<sup>21</sup>, Adolf Reinach<sup>22</sup>). Trzeba też wymienić nazwiska autorów niezaan-

<sup>7</sup> H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.

<sup>8</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. 1921.

<sup>9</sup> M. Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923.

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Haag 1961.

<sup>11</sup> A. J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford 1965.

<sup>12</sup> F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck 1921.

<sup>13</sup> G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927.

<sup>14</sup> Ów francuski personalista zakładał, że świadomości Ja niepodobna oddzielić od świadomości Ty, a relacja Ja – Ty jest podstawową, pierwotną strukturą ludzkiej świadomości. M. Nédoncel, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris 1942; por. F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, t. IX, s. 310.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

<sup>16</sup> D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Gütersloh 1931.

<sup>17</sup> F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Jena 1926.

<sup>18</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937.

<sup>19</sup> E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde*, Darmstadt 1924.

<sup>20</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932–1968.

<sup>21</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1933–1965.

<sup>22</sup> A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Halle 1913; tenże, *Zur Phänomenologie des Rechts*, München 1953.

gażowanych konfesyjnie, jak Teodor Litt<sup>23</sup>, Karl Löwith<sup>24</sup> czy Eberhard Grisebach<sup>25</sup>. Warto wreszcie zwrócić uwagę na filozofów wyraźnie wpisujących własne wątki dialogiczne w kontekst myśli europejskiej, jak czynią np. Lévinas, Tischner czy Jean-Luc Marion.

Mając swe bliższe bądź dalsze reprezentacje w nurtach jej pokrewnych, znanych jako filozofia innego, filozofia dramatu, dialogika należy do stosunkowo nowych propozycji myśli i kultury europejskiej<sup>26</sup>. Jako metoda bywa ona przyrównywana do hermeneutyki filozoficznej, gdyż tak jak ona poszukuje prawdy nie w drodze monologu, lecz w dialogu<sup>27</sup>. Jest jednak oczywiste, że wolno w niej współcześnie upatrywać czegoś więcej niż metody: „na naszych oczach pretenduje do miana nurtu filozoficznego, mimo że może być uprawiana z różnych punktów widzenia”<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Leipzig 1919; tenże, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig 1926; tenże, *Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal*, Leipzig 1930.

<sup>24</sup> K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, München 1928.

<sup>25</sup> E. Grisebach, *Erkenntnis und Glaube*, Halle 1923; tenże, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Halle 1924; tenże, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928; tenże, *Freiheit und Zucht*, Zürich 1936.

<sup>26</sup> Por. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1996, s. 203.

<sup>27</sup> Tadeusz Gadacz słusznie zwraca uwagę, że hermeneutyka z „technicznej” (będąc dawniej sztuką rozumienia tekstów) przemieniła się w „filozoficzną”, gdy za sprawą Wilhelma Diltheya, Martina Heideggera, Ludwiga Landgrebego, „stała się teorią rozumienia życia i w ten sposób przyszła w sukurs tak rozumianej filozofii człowieka”. T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 14. Warto pamiętać, że jeszcze dla Diltheya zadanie hermeneutyki polega na dostarczeniu teorii sztuce „interpretacji pisemnych pozostałości po ludzkim istnieniu”. W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 55.

<sup>28</sup> W. Mackiewicz, *op. cit.*, s. 203. Trzeba stwierdzić, że status dialogiki nie jest jeszcze w pełni ugruntowany, o czym może świadczyć np. opinia Theunissen (op. cit., s. 258), który z jednej strony podkreśla jej zależność

Tym, co od początku było wspólne poszczególnym nurtom dialogiki, to z jednej strony wyraźne odwoływanie się do tradycji biblijnej, z drugiej zaś krytyka myśli zachodniej, zwłaszcza idealizmu, uznanego za ukoronowanie europejskiej filozofii. Sama nazwa, „filozofia dialogu”, jakkolwiek już utrwalona powagą niemal stuletniej tradycji, wydaje się nie najszcześniejsza. Dialogiczne myślenie nie jest bowiem filozofią „czegoś”, lecz „jakąś” i „czyjaś” – 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”, wskazującą nie tyle na obszar filozoficznych poszukiwań, ile na ich specyfikę, genezę i warunki powstawania. Niezwykle cenny impuls przyniosła kolejnym pokoleniom dwudziesto-wiecznych dialogistów (podobnie jak egzystencjalistom – Jean-Paulowi Sartre’owi czy Albertowi Camusowi) trauma pierwszej, a później drugiej wojny światowej. Niepodobna też zapominać o bogactwie i szczególnej wartości doświadczenia religijnego, które będąc udziałem myślicieli spod znaku dialogiki, przesądzało o specyfice ich filozoficznej drogi.

Jakkolwiek znaczącą samowiedzę dialogika uzyskała dopiero w XX w.<sup>29</sup>, to jej zwiastunów można by – przynajmniej z dzisiejszej perspektywy – szukać już w XVIII stuleciu. Johann Georg Hamann, a zwłaszcza Friedrich Heinrich Jacobi, bodaj jako pierwszy, podjęli kwestię niezbędności Ty

---

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.

<sup>29</sup> Nie była to jeszcze pełna samoświadomość filozoficzna, gdyż dialogicy publikujący w trzeciej dekadzie XX w. zwykle ulegali presji krytyki wymierzonej w ich dzieła, przyznając, że ich propozycje nie mieszczą się w formule refleksji filozoficznej i raczej przynależą myśleniu religijnemu lub są propozycją filozofii religii.

dla Ja, która manifestuje się i uobecnia w dialogicznym zapośredniczeniu<sup>30</sup>. Później „zasadę dialogiczną”, głoszącą konieczność poszukiwania istoty człowieka nie w jego „substancji”, lecz w rzeczywistości relacji podejmowanej przezeń z drugim, rozwinął Ludwig Feuerbach, który w połowie XIX w. jednoznacznie dystansował się od dominującego wówczas idealizmu, podkreślając, że „prawdziwa filozofia polega na tym, aby tworzyć ludzi, nie książki”<sup>31</sup>. Jako jeden z pierwszych myślicieli dostrzegających autonomiczną wartość relacji międzypersonalnej zwrócił uwagę na to, że świadomość Ty jest wcześniejsza od świadomości świata i stanowi warunek tej ostatniej<sup>32</sup>. Człowieczeństwo, jako realność, a nie abstrakcyjna kategoria, możliwe jest – zauważa Feuerbach – za sprawą relacji Ja – Ty, która spełnia się nie w świecie pojęć, lecz w świecie rzeczywistych spotkań między ludźmi. Wspólnota powstaje na drodze spotykania się ludzi świadomych tego, co ich wzajemnie odróżnia.

Mówiąc o odmienności dialogicznego paradygmatu filozofowania względem filozoficznej tradycji, zwraca się uwagę na to, że dialogika przynosi przeformułowanie odziedziczonych przez europejskie myślenie i niemal weń wrośniętych pytań

---

<sup>30</sup> „Ja nie jest możliwe bez Ty”. F. H. Jacobi, *Werke*, hrsg. v. F. Roth, F. Köppen, Darmstadt 1968, Bd. 6, s. 211.

<sup>31</sup> L. Feuerbach, *op. cit.*, s. 396. Wydaje się, że rola tego autora w odrodzeniu myślenia o człowieku, a także myślenia religijnego, nie jest wciąż doceniona. Zwykle upatruje się w nim patrona współczesnego ateizmu oraz jednego z „mistrzów podejrzania”, zapominając o konstruktywnej roli, jaką odegrała jego myśl w antropologii i filozofii Boga. Zwracają na to uwagę tacy chrześcijańscy teologowie, jak Karl Barth czy Dietrich Bonhoeffer. Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turowiczowa, Paryż 1977, s. 68–69.

<sup>32</sup> To, że wedle Feuerbacha „do poznania świata dochodzimy poprzez świadomość istnienia «Ty»” dostrzegli badacze jego myśli, np. cyt. za: J. A. Kłoczowski, *Człowiek – Bogiem człowieka*, Lublin 1979, s. 81. I jakkolwiek „Pierwszym przedmiotem poznania człowieka jest sam człowiek [...]”, to nie jest on wyizolowanym Ja idealizmu, lecz Ja pozostającym w relacji z Ty. L. Feuerbach, *op. cit.*, § 42, s. 72.



o status tego myślenia, o jego założenia, charakter, strukturę i cele. Wraz z tą zmianą dochodzi do przeobrażenia świadomości człowieka – nie tylko filozofującego, ale też: doświadczającego, żyjącego. W konsekwencji, w relacji człowiek – świat kurczy się rola przedmiotowej „wiedzy o”, zwiększa się natomiast udział wspólnotowego uczestnictwa, które swą swoistość zawdzięcza międzypodmiotowej więzi konstytuowanej i afirmowanej przez dialog<sup>33</sup>. Współuczestnictwo w dialogu i dialogiczne zapośredniczenie nie oznacza uszczuplenia podmiotowego statusu zaangażowanych weń osób, ani tym bardziej, nie pozbawia ich żadnej z autonomicznych warstw podmiotowości, gdyż przeciwnie, dopiero ono je umożliwia<sup>34</sup>.

Czasem próbuje się dostrzec analogię między dialogicznym myśleniem o uczestnikach relacji międzypodmiotowej a Kantowskim ujęciem relacji zachodzącej między podmiotem poznającym a przedmiotem, do którego jedyny dostęp otwiera proces poznania. Skoro u Kanta instancją doświadczającą przedmiotu jest podmiot wykorzystujący niezbędne po temu i jemu przysługujące kategorie, to sytuacja ta przesądza o niemożliwości „doświadczenia” drugiego człowieka, będącego przecież – choćby z uwagi na przysługującą mu wolność – kimś „samym w sobie”, noumenem<sup>35</sup>. Również u Bubera

---

<sup>33</sup> Marek Szulakiewicz, uznający za Lévinasem, że w nowym paradygmacie „filozofią pierwszą” staje się etyka, zauważył: „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. Zmiana ta pojawia się razem z odkryciem dialogu dla filozofii i metafizyki, i koncentracją na Ty”. M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy...*, s. 17.

<sup>34</sup> „Prawdziwa wspólnota osób nie polega na przekreślanu różnic, lecz na ich uznawaniu. Kto pyta, pozwala być. Kto odpowiada, uznaje wartość tego, kto go zapytał” J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, oprac. W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 152.

<sup>35</sup> W literaturze spotyka się takie oto, nieco upraszczające myśl Kanta, spostrzeżenia: doświadczenie w sensie Kantowskim „jest tylko poznaniem

ten, kto doświadcza, nie ma udziału w świecie, gdyż „doświadczenie jest przecież w doświadczającym, a nie «pomiędzy» nim i światem, a człowiek jako podmiot doświadczenia nie jest w rzeczywistym świecie, w rzeczywistości, w istotowości [...]”<sup>36</sup>. Czymś innym jest zatem **doświadczenie** przedmiotu, czymś innym **spotkanie** z innym podmiotem<sup>37</sup>. Pierwsze przebiega jako funkcja zapośredniczenia apriorycznymi czynnikami umożliwiającymi poznanie, a jego rezultaty manifestują się w sferze subiektywności (jakkolwiek powszechnej); drugie natomiast znosi wszelkie przedmiotowe zapośredniczenie i nie dopełnia się w obszarze przynależnym podmiotowi, lecz w sferze bezprzedmiotowego i ponadpodmiotowego „kontaktu” między uczestnikami spotkania<sup>38</sup> – w jedynej w swym rodzaju rzeczywistości „pomiędzy” (Buberowskie *das Zwischen*)<sup>39</sup>.

---

przedmiotów, jakimi one nam się ukazują, nie jakimi one są (badane dla nich samych)”. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cz. 1, § 7, przypis (wyd. akademickie, VII, s. 141); cyt. za: G. Sutter, *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, München 1972, s. 143. Kwoli komentarza do tytułu książki Gerdy Sutter warto nadmienić, że w wielu tekstach Bubera odróżnia się międzyosobową relację (*Beziehung*) od uprzedmiotawiającego stosunku (*Verhältnis*).

<sup>36</sup> G. Sutter, *op. cit.*, s. 143.

<sup>37</sup> Autorka zakłada, iż rzeczywisty problem wzajemnej relacji między doświadczanym obszarem fenomenów a spotykanym obszarem tego, co jako samo w sobie („noumen”) jest dla nas inne, a zatem problem możliwości osiągnięcia syntezy tych dwóch poziomów – „jakiegoś w-sobie-dla-nas [*An-sich-für-uns*] innego” – został pominięty zarówno przez Kanta, jak i przez Bubera. G. Sutter, *op. cit.*, s. 146.

<sup>38</sup> Dla Theunissena dialogika – będąca przecież „filozofią spotkania” – z tego powodu jest interesującą propozycją filozoficzną, że kwestionuje „nie tylko teleologiczną, ale także archeologiczną pierwotność subiektywności”. M. Theunissen, *op. cit.*, s. 261. Autor zauważa też, że o ile dialogika wyklucza możliwość „subiektywnej konstytucji pierwotnie spotykanego Innego”, o tyle transcendentalizm odrzuca możliwość „bezpośredniego spotkania z Innym”. Tamże, s. 264.

<sup>39</sup> „Tu człowiek stoi w swej całości, jako osoba, sam wobec innego, spotyka bycie innego, ponieważ to mu się odsłania”. G. Sutter, *op. cit.*, s. 146.

Abstrahując od trafności snucia analogii między Kantowską rzeczą samą w sobie, interpretowaną jako istota rzeczywistości, a Buberowskim uczestnikiem relacji, którego się spotyka, słuszne jest dostrzeżenie dualności wpisanej w pytanie o to, co rzeczywiste. Można zatem za Kantem i za Buberem stwierdzić: czymś innym jest pojęciowo zapośredniczona rzeczywistość przedmiotowej wiedzy, czymś innym natomiast – niczym niezapośredniczona rzeczywistość czynu, odsyłającego nie tyle do podmiotowej, ile do osobowej genety<sup>40</sup>. Brak zapośredniczenia relacji dialogicznej nie oznacza, że jej uczestnicy wyzbywają się wszelkiego zainteresowania, motywacji, uwagi, że porzucają wszelką przedwiedzę czy pojęciowość, lecz oznacza to, że wymienione czynniki nie przesądzają o charakterze spotkania, a co najwyżej spotkaniu towarzyszą i to w sposób dlań nieistotny.

### ***Homo dialogicus – homo absconditus, czyli zagubiony paradygmat***

Na przestrzeni dziejów paradygmatem filozofii była prawda, o nią zabiegała, ją czyniła wzorem (gr. *parádeigma*) dla swoich dociekań. Poznanie bytu, wartości, wreszcie ujawnienie samych procedur poznawczego rozpoznawania przedmiotów filozoficznej eksploracji miały legitymować się „zgod-

---

<sup>40</sup> Sutter, kwestionując możliwość zaistnienia relacji niczym niezapośredniczonej („nie poznalibyśmy niczego, jeśli w poznaniu nie mielibyśmy «żadnego interesu», że niczego nie postrzeżelibyśmy, jeśli przedtem nasza uwaga nie byłaby na coś nakierowana, że gdzie nie jest dana żadna *przedwiedza*, żadna *pojęciowość*, nic nie może być poznane”), wyraźnie ignoruje pryncypium Bubera, który wielokrotnie podkreślał, że rezultatem takiej relacji nie jest żadna wiedza: „Czego zatem doświadcza się od Ty? – Właśnie niczego. Bo jego się nie doświadcza. – Co więc wiadomo o Ty? – Wszystko. Bo nie wiadomo o nim już nic szczególnego”. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 44.

nością myśli z tym, co myślane”. Zakładano więc – zgodnie z korespondencyjną definicją prawdy, nie jedyną oczywiście, ale chyba szczególnie zadomowioną zarówno w filozofii, jak i w kulturze, a także cieszącą się zaufaniem zdrowego rozsądku – że taka korespondencja jest osiągalna przez podmiot, który wchodzi w relacje z rzeczą poznawaną i następnie wyniki tego kontaktu opisuje za pomocą pojęć, języka, teorii. Zakładano też, że powodzenie w przeprowadzeniu tej procedury zależy od rzetelnego ujęcia tego, co badane, przy czym prawda bytu, prawda wartości, prawda poznania dostępna jest w równej mierze samotnemu podmiotowi, o ile ten zachowa uniwersalne reguły mające gwarantować sukces badawczy. Problemem jednak okazywała się kwestia doboru kryteriów pozwalających rozstrzygnąć, w jaki sposób należy prawdę weryfikować? Jak wiadomo, wyobrażeń o tym było wiele, i okazało się, że tzw. klasycznej definicji prawdy nie było dane ostatecznie zatryumfować i stać się jedyną właściwą wykładnią prawdziwości.

Dążąc do osiągnięcia zgodności między sferą podmiotowego i przedmiotowego, filozofia zabiegała o uzyskanie maksymalnej przejrzystości, prostoty wyników badawczych i ich jednoznaczności. Poszukiwano jednej uniwersalnej zasady pozwalającej na ujednoczenie zarówno obrazu filozoficznej rzeczywistości, jak i dróg wiodących do osiągnięcia tego zamierzenia. Cel ten, jakkolwiek precyzowany stopniowo i nie od razu określający filozoficzną samoświadomość, patronował myśli europejskiej na jej długiej drodze – „od Wysp Jońskich po Jenę” – jak powiedziałby Rosenzweig. Już pierwsi „fizjologowie” w centrum filozoficznej refleksji sytuują *arché*, z intencją odnalezienia uniwersalnego klucza, który pozwoliłby wielość sprowadzić do jedności, różnorodność ogarnąć uniwersalnym pojęciem, a wariabilizm odczytać w kategoriach tożsamego.

Na długo przed dialogiczną kontestacją owego monologiczno-objektywizującego paradygmatu towarzyszącego przez ponad dwa tysiąclecia dziejom europejskiego myślenia, Henri

Bergson tak oto krytycznie zdiagnozował ową unifikującą tradycję zmierzającą do znalezienia jednej idei (jak w starożytności) lub jednego prawa (jak w czasach nowożytnych): „Filozofowanie znaczyło zazwyczaj ujednoczanie<sup>41</sup>. Ta unifikacja może zachodzić na dwa różne sposoby. Pierwszy, praktykowany przez filozofów greckich, polega na redukowaniu nieskończonej różnorodności pojedynczych rzeczy do pewnej liczby pojęć, tych zaś z kolei do pojedynczej idei, która zawiera wszystko. Drugi sposób, będący metodą nauki oraz filozofii nowożytnej, polega na ustalaniu między rzeczami lub raczej między faktami relacji wzajemnych zależności, wyrażanych przez prawa, i na założeniu, że krok po kroku możliwe jest dochodzenie do coraz bardziej ogólnych praw, aż dotrze się do pojedynczej zasady, do której wszystko da się zredukować. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku dochodzimy w końcu do przedstawienia sobie całej rzeczywistości jako spójnego systemu, który w pełni satysfakcjonuje nasze rozumienie. Rozum bowiem odnajduje od-poczynek w doskonałej jedności”<sup>42</sup>.

Poszukiwana i odnajdywana „istota” świata – obojętnie, czy miał nią być któryś z żywiołów, elementów, pierwiastków, czy szukać jej należało w przedmiocie, w podmiocie, w Bogu czy w uniwersalnym i wszechunifikującym rozumie – wymagała metody, adekwatnej względem tego, co szukane, a zatem – tak samo jak ono – uniwersalnej. Marzono o niej zarówno w czasach Bacona, Kartezjusza, Kanta, jak i Hegla, zakła-

---

<sup>41</sup> Za trafne wypada uznać spostrzeżenie ks. Antoniego Siemianowskiego: „Filozofia europejska, kierując się ideałami obiektywizmu, zagubiła źródłowy sens subiektywnych aktów poznania i sens dialogu jako pierwotnego źródła prawdy. Nauka nowożytna, chcąc być za wszelką cenę wiedzą obiektywną, zlekceważyła subiektywne źródła racjonalności”. A. Siemianowski, *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 95.

<sup>42</sup> H. Bergson, *The Problem of Personality*, w: tenże, *Mélanges*, Paris 1972, s. 1052; cyt. za: P. Kostyło, *Dialog i wielość ideałów wśród ludzi*, [w:] *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2003, s. 117.

dając, że zarówno jej *logos*, jak i ten, kto się nią posługuje, winni legitymować się pełną autonomią, wolnością i bezpiecznym dystansem względem dziejów bądź kultury oraz wszelkich związanych z ich oddziaływaniem uprzedzeń czy zapośredniczeń. *Logos* metody winien zatem odrzucać wszelkie zapośredniczające „dia”, które zagrażałoby jego obiektywizmowi, co w konsekwencji prowadziło do zniekształcenia obrazu poznawanego przedmiotu.

Tymczasem dwudziestowieczna dialogika dostrzegła inną drogę dochodzenia do wyobrażeń o tym, co prawdziwe i rzeczywiste<sup>43</sup>. Zaproponowała przełamanie zastanej „egotycznej” i monologicznej perspektywy myślenia<sup>44</sup>. Jest to możliwe pod warunkiem dokonania „zwrotu kopernikańskiego” pozwalającego uznać, że żadne myślenie nie odbywa się w abstrakcji od dialogicznych zapośredniczeń tych, którzy je podejmują. Wezwała do uwzględnienia dialogicznego wymiaru myślenia i mowy, mając na względzie nie tyle ich „dialogiczną” formę, ile ich istotę i treść<sup>45</sup>. Wedle Lévinasa, ludzki rozum antycypuje byty – w ich niepowtarzalności, określoności i realności – nie jako jednostki rozpoznawalne ze względu na możliwość sprowadzenia ich do czegoś jednego, ale przeciwnie, postrzega je jako „rozmówców, jako byty niezastępowalne, jedyne w swoim rodzaju, jako twarze”<sup>46</sup>. Gdyby okoliczność

---

<sup>43</sup> Szulakiewicz postrzega w dialogice nie tylko odejście od „metafizyki fundamentu” na rzecz „metafizyki orientacji”, ale też „radykalną zmianę zasad filozofowania w kierunku przekształcenia całej filozofii z poszukiwania prawdy, w poszukiwanie orientacji”, co oznacza porzucenie teoretycznego wymiaru świata na rzecz świata realnej egzystencji, odsłaniającej wymiar odpowiedzialności. M. Szulakiewicz, *op. cit.*, s. 15–16.

<sup>44</sup> Por. H. L. Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1964.

<sup>45</sup> M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń 2002, s. 54.

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 303. Ten sam autor pisze: „Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może

tę przenieść z płaszczyzny poznawczo-ontycznej na filozoficzno-antropologiczną – w której wszak obowiązuje ona w szczególnie wyrazisty sposób – to wynika z niej, iż nie tyle „rozum tworzy stosunki między mną i Innym”, ile „nauczanie mnie przez Innego tworzy rozum”<sup>47</sup>. Stawiając zagadnienie bytu, zwłaszcza w sposób „krytyczny”, uwzględniający problem prawdziwości naszych wyobrażeń i twierdzeń na temat bytu, dotykamy kwestii wiarygodności pytania i odpowiedzi – faktu, że ignorują one swe personalne zapośredniczenie oraz przesądzają o uprzedniości przedmiotowej sfery bytu, o który pytamy, względem podmiotowej sfery osoby, która pytanie zadaje. Tę „beziemność” pytania związaną z „co” jego *datum questionis*, jakże często rozciąga się na pytający podmiot, który tym sposobem ulega degradacji do roli świadka czegoś odeń niezależnego i jako takie zyskującego rangę absolutnego kryterium realności i prawdziwości. Wobec powyższego Lévinas zapyta prowokacyjnie i retorycznie: „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”<sup>48</sup>. Niewątpliwie inna perspektywa („inaczej niż bycie”) wyłoni się w ślad za uznaniem pierwotności transcendencji – nie tyle toż-samej, ile imien-

---

się przedstawić w swojej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo, i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości [...]. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarują twarzy. Są to byty bez twarzy”. E. Lévinas, *Trudna wolność*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 9; cyt. za: M. Jędraszewski, *Humanizm i samotność*, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 146.

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Calość i nieskończoność*, s. 303.

<sup>48</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 116.

nej, niepowtarzalnej i niepoddającej się subsumcji do rzędu totalnej ogólności<sup>49</sup> – inna od tej, która tematyzując swój przedmiot, sprowadza go do toż-samości bytu pośród bytów.

Ostatnio coraz częściej zgłaszana jest wątpliwość, czy aby dzieje filozofii europejskiej nie dadzą się odczytać, jako dzieje zapomnienia nie tyle o istocie bytu, jak chciał Heidegger, ile o istocie człowieka<sup>50</sup>. Tymczasem dialogika poucza, że tym, co w człowieku swoiste, są nie tyle obiektywne, fenomenalno-przedmiotowe zależności, które urzeczywistniają się niejako ponad i mimo woli, wiedzy i wrażliwości ludzkiej jednostki, ile „subiektywne” noumenalno-podmiotowe uczestnictwo w dialogicznych międzyosobowych relacjach<sup>51</sup>. Dla dialogiki człowiek jest człowiekiem nie tyle ze względu na przysługujące mu biologiczne uposażenie, ile z powodu okoliczności, od których zależy proces jego ucłowieczenia. Dialogika dostrzega nieodzowne do tego warunki. Po pierwsze to, że do bycia człowiekiem jest się powołanym nie tylko mocą naturalnych determinantów, ale za sprawą innego człowieka – dzięki

---

<sup>49</sup> Tischner, często powołujący się na Lévinasa, powie: „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”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 29.

<sup>50</sup> Za symboliczne memento uznać wypada tytuł książki E. Morina (*Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, Warszawa 1977), jakkolwiek wśród wielorakich przywoływanych w niej przyczyn i kontekstów ucłowieczenia, paradoksalnie, zabrakło najistotniejszej, dialogicznej, którą autor całkowicie pomija.

<sup>51</sup> Z niekwestionowanej przesłanki, że osoba nie może być traktowana przedmiotowo Max Scheler wyprowadza zasadną, choć już nie tak oczywistą konsekwencję o jej niepoznawalności: „Osoba jest niepoznana i w «wiedzy» nigdy nie dająca się zaprezentować (*nie gebbare*) indywidualnie przeżywaną substancją jednoczącą wszystkie akty, które spełnia jakaś istota; nie jest zatem żadnym «przedmiotem», a cóż dopiero «rzeczą»”. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 257–258.



zagadnięciu, powiedzeniu „Ty”<sup>52</sup>. Po drugie to, że niezbędna jest również samoakceptacja własnego człowieczeństwa. Zna- ne są przecież, choć należą one do wyjątkowych, przypadki ludzi „nieuczłowieczonych”, żyjących na sposób zwierzęcy, kiedy to obywają się bez całego zaplecza uczuć wyższych, reakcji, umiejętności właściwych człowiekowi funkcjonujące- mu w międzyludzkiem kontekście<sup>53</sup>. I znów, jeśli nie zgadzamy się na jakąkolwiek legitymizację dyskryminowania takich osobników, to argumentów dostarcza nie tyle nauka, ile rzeczywistość międzyludzkich odniesień. Jakkolwiek nauka potrafi wykazać powody, dla których ktoś nie będzie mógł świadomie funkcjonować, to jednak raczej zabraniające od- mówienia owej ludzkiej jednostce miana człowieka nie odwołują się do zobiektywizowanych parametrów, lecz do nieuchwytnych i niedających się opisać wartości, których źródeł należałoby szukać w ulotnej sferze konstytuowanej aktem, którym wolne osoby wzajemnie się do siebie zwracają. Ważące są tu zatem nie argumenty nauki, lecz etyki, wraź- liwej na dialogiczny kontekst uzasadniający jakość bycia człowiekiem. Człowiekiem stajemy się zatem i jesteśmy nie na mocy naukowo stwierdzalnych faktów i okoliczności, lecz ze względu na relacje. Chodzi tu o relacje międzyosobowe, a nie takie, jakie panują między bezimiennym podmiotem wiedzy naukowej a bezimiennym jej przedmiotem. Przedmiot i podmiot wiedzy legitymują swą obiektywność, teoriopoz- nawczą wiarygodność właśnie ze względu na to, że są bez-

---

<sup>52</sup> Brunner – teolog nawiązujący w swej dialogicznej refleksji do Bubera, Ebnera, Rosenstocka-Huesy’ego, ale też sięgający do „egzystencjalizmu” Kierkegaarda – powołując się na opinię Johna Cullberga, pochodzącą z dzieła *Das Du und die Wirklichkeit* (Uppsala 1933), zauważa, że jakkolwiek „Ty” jako temat antropologii pojawia się u Kierkegaarda, to jednak swój w pełni dialogiczny sens uzyskuje dopiero u Bubera i Ebnera. E. Brunner, *op. cit.*, s. 9.

<sup>53</sup> Jednoznaczny w naszej kulturze symbolami człowieczeństwa dia- logicznie niespełnionego są np. Kacper Hauser, Piętaszek, Romulus i Remus.

imienne, to znaczy, na mocy tego, że podpadają pod obiektywne określenia<sup>54</sup>. Synonimami takich określeń podmiotu wiedzy są np.: „kompetentny, bezstronny badacz”, „specjalista w swojej dziedzinie”, „wnikliwy obserwator”. Z kolei obiektywny przedmiot nazywamy „rzeczywistym”, „obiektem nauki”, „zjawiskiem dostępnym badaniu naukowemu” itd. Sens tych określeń krystalizuje się przez swą ogólność, z uwagi na to, co znaczy „w ogóle” – dla każdego, w każdym miejscu i czasie. Mogą tu wprawdzie wystąpić pewne regionalizmy, partykularyzmy – uwarunkowane cywilizacyjnie, kulturowo, dziejowo – jednak weryfikacja obiektywnego sensu tych wyrażań dokonuje się w sferze ponadindywidualnej. Nie dzieje się to za sprawą niczyjego „prywatnego” osądu, lecz z uwagi na właściwości przypisywane przedmiotowi obiektywnie, stwierdzane za pomocą niezależnych procedur i narzędzi.

### ***Pytanie o imię***

Czym jest imię? Co sprawia, że imię własne, wskazując na jakieś indywiduum, pozwala odróżnić je od innych? Dlaczego imię uchyla się od zadań, jakie w racjonalnym dyskursie z powodzeniem pełnią nazwy, i do których odwołują się logiki formalne? Imiona własne – jak wiemy – zwykle nie odsłaniają żadnych cech (nie konotują)<sup>55</sup>, i nie tyle wska-

---

<sup>54</sup> Lévinas stwierdza: „«Obiektywny» jest nie tylko przedmiot nieporuszonej kontemplacji”, i pyta retorycznie: „może raczej nieporuszona kontemplacja definiuje się przez dar, przez zniesienie niezbywalnej własności”. Ów dar przychodzi od Innego wraz z jego roszczeniem, prośbą o pomoc, które podważają absolutną władzę mojego Ja względem zamieszkiwanego przeze mnie świata. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 75.

<sup>55</sup> Dla uproszczenia pomijamy tu okoliczność, że każde imię własne konotuje „cechę” posiadania go przez to indywiduum, na które samo wskazuje, a zatem konotuje cechę „noszenia” tego imienia przez dane indywiduum. Można zatem spotkać opinie, że imiona własne konotują – skoro okreś-

zują na zakres swej ważności (denotację), ile raczej coś (kogoś) wskazują lub „nazywają”<sup>56</sup>. Tak użyte imię własne pozwala jakieś indywiduum odróżnić od innych, i chyba właśnie to przesądza o specyfice tych nazw. I gdyby nawet przyjąć, że jakieś wyrażenie czasem jest imieniem własnym, kiedy zaś indziej bywa użyte w innej intencji, to również ta okoliczność nie pozbawia imienia jego swoistości, przeciwnie – przez fakt nieuchwytności tego, co w imieniu istotne – nawet ją potwierdza.

Imię – to nazwa, ale jedyna w swoim rodzaju. Nie każda nadaje się do tego, by nim być, przeciwnie – imiona, zwane także „imionami własnymi”, są raczej w mniejszości. Imieniem nie mogą się stać (przekonują nas o tym językoznawcy i logicy) nazwy ogólne, takie jak: „człowiek”, „dobro”, „miłość”, „wiedza” itp. Te ostatnie, w przeciwieństwie do imion, mogą być użyte zarówno do orzekania czegoś o czymś, jak i do nazywania tego, o czym się orzeka. Imionom obca jest pierwsza z tych funkcji, gdyż nie niosą z sobą sensu, a jeśli nawet (co ma chyba miejsce w przypadku każdego z imion) jakiś sens inspirował tych, którzy je tworzyli (Feliks: „szczęśliwy”, Małgorzata: „perła”, Tomasz: „bliźniak” itd.), to przecież nie to jest w imieniu ważne, i zwracając się do kogoś po imieniu, przywołujemy jakąś osobę, a nie „kontekst semantyczny” genetycznie i morfologicznie z danym imieniem

---

lane przez nie obiekty mają cechy – a nawet „konotują większą liczbę atrybutów niż jakiekolwiek imię pospolite”. J. Pelc, *Imiona własne w języku naturalnym. Prolegomena do teorii*, [w:] *Fragmety filozoficzne*, seria 3: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Tadeusza Kotarbińskiego*, red. T. Czeżowski i in., Warszawa 1967 s. 202–203. Argumentuje się też, że jeśli jakaś nazwa (lub imię własne) występująca w zdaniu zostanie zastąpiona inną (innym), wówczas zmiana ulega sens całego zdania. A. J. Ayer, *Imiona własne a deskrypcje*, przeł. H. Mortimer, „*Studia Filozoficzne*”, 1960, nr 5, s. 135.

<sup>56</sup> Por. A. J. Ayer, *op. cit.*, s. 135–156; I. Dąbska, *Z filozofii imion własnych*, „*Kwartalnik Filozoficzny*”, 1949, z. 3–4, s. 241–261; J. Pelc, *op. cit.*, s. 185–211.

związany. Najczęściej od imienia nie oczekujemy zrozumiałości, a zresztą jak mielibyśmy je zrozumieć, skoro rozumienie polega na przyporządkowywaniu czegoś jedynego czemuś ogólnemu. Możemy zatem wypowiedzieć zdanie: „Sokrates jest człowiekiem”, nie zdołamy go jednak odwrócić i ogłosić, że jakiś „człowiek jest Sokratesem”, bo cóż owo „bycie Sokratesem” miałyby znaczyć, w czym wyjaśniałoby nam sytuację, z którą mamy oto do czynienia?

Trudno tu wchodzić w logiczną, semantyczną czy językową analizę imion własnych. Refleksja nad nimi musi przecież wywoływać cały gąszcz problemów, jak choćby kwestia ich podmiotowości, jednostkowości, znaczenia itp. Warto jednak odnotować kilka ogólnych ustaleń oraz intuicji z nimi związanych. Imiona własne – gdzie ich nie ma? Rozpoznajemy je w nazwach osobowych, topograficznych (w tym również obiektów architektonicznych), w nazwach planet, miesięcy czy dni tygodnia, w nazwach bogów i świąt, mogą być nimi również poetyckie personifikacje<sup>57</sup>. Rozpatrywane w kategoriach morfologiczno-gramatycznych są rozpoznawane po tym, że nie przybierają rodzajnika ani końcówek liczby mnogiej<sup>58</sup>. Bertrand Russel doszedł do wniosku, że od ich sensu powinno się oczekiwać, iż z konieczności będzie wskazywać na jeden i tylko jeden obiekt; kryterium to spełniało, jego zdaniem, np. słowo „ten” – mające jakiś, ale zawsze tylko jeden empiryczny korelat, i właśnie do niego się odnoszące<sup>59</sup>. Z kolei Hans Reichenbach zakładał, że imię własne, to „symbol przyporządkowany przez definicję – pewnej indywidualnej rzeczy”<sup>60</sup>. Inny Brytyjczyk, Alfred J. Ayer, koncentrując się na fenomenie funkcji spełnianej przez imię własne, pisał: „potrzebne nam jest tylko to, żeby

<sup>57</sup> J. Pelc, *op. cit.*, s. 188.

<sup>58</sup> Tamże, s. 189.

<sup>59</sup> Tamże, s. 191.

<sup>60</sup> H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, New York 1948, s. 255–256; cyt. za: J. Pelc, *op. cit.*, s. 191.

móc stwierdzić z przekonaniem, że istnieje dokładnie jedno  $x$  pozostające w pewnej określonej relacji przestrzenno-czasowej do  $A$ , przy czym  $A$  jest przedmiotem lub zdarzeniem, któremu nadajemy tylko nazwę”<sup>61</sup>. Jest tu zatem ważne nie tyle to, czym jest  $A$ , czy jaka jest jego charakterystyka, a nawet jego istnienie. Nie znaczy to oczywiście, by nazwa miała odnosić się do czegoś nieistniejącego, niedającego się usytuować w czasie i przestrzeni; akcent pada bowiem na okoliczność, że w przypadku imienia własnego istotne jest to, że relacja między nim a  $x$  jest przynajmniej postulowana. Owa funkcja i ów postulat spełniane są właśnie przez relację semantyczną między imieniem a tym, czego (czyim) jest ono imieniem<sup>62</sup> oraz przez relację pragmatyczną – zachodzącą między imieniem a jego użytkownikami oraz między tymi ostatnimi jako współużytkownikami posługującymi się imieniem własnym (zarówno „czynnie” – używając ich w stosunku do innych, jak i biernie – „nosząc” je). I pewnie rację mają współcześni tropiciele struktur i sensów języka, gdy pisząc o imieniu, akcentują jego funkcję<sup>63</sup>, intencjonalnie zakładaną i weryfikowaną miarą wyznaczaną kulturowymi i społecznymi odniesieniami: „Imię własne w sensie potocznym, w sensie świadomości, jest [...] tylko oznaczeniem przynależności i językowo-społeczną klasyfikacją”<sup>64</sup>. Można zary-

---

<sup>61</sup> A. J. Ayer, *op. cit.*, s. 154.

<sup>62</sup> Twórca filozofii dramatu zauważa, że do istoty imienia należy: „intencjonalny wskaźnik kierunkowy, dzięki któremu wskazuje ono na konkretnego człowieka i tak umożliwia jego identyfikację w czasie i przestrzeni”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 230.

<sup>63</sup> Również Izydora Dąbska, charakteryzując kategorię imion własnych, koncentrowała uwagę na ich zasadniczej funkcji „polegającej na nazywaniu indywidualnych przedmiotów posiadających pewną osobowość lub *quasi*-czy *pseudo*-osobowość”, uznając, że jako takie są owe imiona „jak najściślej związane w sposobie ich użycia z człowiekiem i jego świadomym działaniem”. I Dąbska, *op. cit.*, s. 241.

<sup>64</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 160.

zykować tezę, że imię własne, jeśli nawet nie wskazuje bezpośrednio na człowieka, to zawsze jest świadectwem procesu „uczłowiczenia” noszącego je obiektu, usytuowania go nie tylko w obszarze tego, co naznaczone kulturowo, ale również tego, co zasymilowane na mocy interpersonalnych relacji – odnoszących się doń bezpośrednio lub zyskujących swoją szczególną ważność dzięki usytuowaniu w orbicie takich relacji<sup>65</sup>.

Poglądy na temat statusu imion własnych ewoluowały w dziejach, może nawet wyraziściej niż poglądy na temat innych zjawisk językowych czy w ogóle języka jako takiego<sup>66</sup>. Dla poparcia tej tezy można przywoływać *casus* Arystotelesa, który w swych *Kategoriach* nie dość jasno odróżnił ontologiczny sens „kategorii” od sensu logicznego bądź gramatycznego<sup>67</sup>, wystarczy jednak, że sięgniemy do dziewiętnastowiecznych koncepcji Johna Stuarta Milla, według którego imiona własne nie niosą żadnego znaczenia i są jedynie oznaczeniami<sup>68</sup>, albo do młodszego odeń o pokolenie Friedricha Ludwiga Gottloba Fregego, który w nazwie własnej postrzegał nazwę jednostkową przedmiotu stanowiącemu zarazem jej denotację<sup>69</sup>.

Okoliczność, iż człowiek nie może sam nadać sobie imienia, jako że ów akt wymaga udziału pewnego Ty – nie tylko **będącego**, a nawet **obecnego** („będącego wobec”), ale też **zwracającego się** do ludzkiego Ja – skłania Rosenstocka-Huessy’ego do zapytywania o człowieka w sposób odmienny od tradycyjnego. Pytanie to winno wychodzić nie od Ja i jego

---

<sup>65</sup> Do imion własnych w szerszym znaczeniu zaliczymy „imiona indywidualnych przedmiotów posiadających szczególną wartość humanistyczną i w związku z tym ciągłość historyczną”. I. Dąbska, *op. cit.*, s. 242.

<sup>66</sup> Mam tu na względzie zwłaszcza koncepcje dotyczące języków naturalnych.

<sup>67</sup> Por. J. Pelc, *op. cit.*, s. 197.

<sup>68</sup> Por. A. J. Ayer, *op. cit.*, s. 135.

<sup>69</sup> W. Marciszewski, *Imię własne*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 80.

monistycznej perspektywy<sup>70</sup>, lecz od Ty. Temu założeniu Rosenstock-Huessy nadaje wymiar językowy, choć oczywiście nie w sensie instrumentalnym, lecz „materialnym”, jako że przestrzeń języka stanowi dlań istotny obszar dziania się ludzkiego bytu<sup>71</sup>. A zatem – inaczej niż w gramatyce instrumentalnie traktowanego języka, gdzie Ja jest pierwszą osobą rozpoczynającą, ukierunkowującą, a nawet usensowującą koniugacyjne sekwencje (i stosownie do tego również sekwencje myślenia o człowieku i o świecie) – tu, w „gramatologii stosowanej”, mającej zaświadczyć o życiu ludzkiej „duszy”, pierwszą osobą okazuje się Ty<sup>72</sup>. Gramatyka rządząca „dia-logiczną”, a nie jedynie „logiczną” relacją wyrażającą się między ludzkimi osobami – między Ja i Ty – winna uwzględniać egzystencjalny wymiar mowy, będącej „roz-mową”<sup>73</sup>. Od Ty, mówiącego, nadającego imię i zwraca-

---

<sup>70</sup> Buber, uznawany dziś za jednego z czołowych filozofów dialogu, wspomina o własnym wkładzie w walkę podjętą przez dialogików w drugiej dekadzie XX w., a skierowaną „przeciw idealistycznemu pojęciu Ja – samowładczemu, obejmującemu świat, niosącemu świat [*welttragenden*], stwarzającemu świat”. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 263.

<sup>71</sup> Docenienie roli języka, będącego nieodzownym medium dla procesów odsłaniania przed jego użytkownikami sensu ich współegzystowania w świecie, było również udziałem autorów dalekich od paradygmatu dialogicznego, np.: „Gadamer próbuje opisać język z perspektywy jego głównego zadania – otwierania przed drugim człowiekiem obszaru bytu, który ma się stać czymś wspólnym. Język jest tu więc językiem międzyludzkiej komunikacji, nie ograniczonej do przechowywania i przekazywania wiedzy”. A. Przyłębski, *Jesteśmy rozmową. Dialogiczny charakter hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy...*, s. 124. Propozycja oddania istoty języka przez metaforę gry ma pochodzić właśnie od Gadamera, z jego *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, wcześniejszych prawie o dwadzieścia lat od *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina. Tamże.

<sup>72</sup> F. Rosenstock-Huessy, *op. cit.*, s. 24.

<sup>73</sup> Również żydowski dialogik, tworzący w klimacie myślowej korespondencji i dyskusji z poglądami Rosenstocka-Huessy’ego, postuluje odróżnienie gramatyki przynależnej zobiektywizowanej i abstrakcyjnej rzeczywistości języka od „gramatologii” rządzącej relacją międzyosobową: „Zamiast nauki

jącego się do Ja po imieniu, zaczyna się bowiem prawdziwe życie człowieka. Jest to życie duchowe, duch bowiem jest zasadą nadającą mu realność – życie przeciwstawione „śnie o duchu”, który niczym choroba drażył motywacje filozofów europejskiego idealizmu. Duchowość, stanowiąca o autentyczności tego życia, jest tak samo odległa od idei tworzonych przez monistyczną świadomość, jak odległa jest rzeczywistość relacji zawiązującej się między mówiącym a słuchającym, od nierzeczywistości abstrakcyjnych sensów, dziejącej się między tym, kto owe sensory kreuje a tym, kto je rozpoznaje, interpretuje i przetwarza. Oto nie „gotowy” język, lecz dopiero struktura rzeczywistej mowy dziejącej się między uczestnikami relacji – zagadującym i odpowiadającym – daje możliwość zrozumienia, na czym polega realność tego, co „osobiste” i dopiero dzięki temu urealnione: ludzkiej duszy, ludzkiej egzystencji, ludzkiego bycia-w-świecie<sup>74</sup>. System języka okazuje się wtórny wobec realności zwracających się do siebie osób<sup>75</sup>, a jego wyrażalność i obiektywność odsyła – jako zapośredniczona – do niewyrażalności i subiektywności, określających relację między uczestnikami żywego dialogu; by zilustrować to myślą Lévinasa: „W język jako system

---

o niemych znakach musi wystąpić nauka o żywych dźwiękach”. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 223.

<sup>74</sup> Można tu przytoczyć znamienne słowa Jaspersa, przypomniane przez Derride: „Świat jest niedostępnym dla powszechnego czytania rękopisem innego, który rozszyfrowuje tylko egzystencja”; cyt. za: J. Derrida, *op. cit.*, s. 37.

<sup>75</sup> Wedle Jacobiego, przyrównującego ludzką egzystencję do języka, tak jak człowiek egzystuje pod warunkiem, że współegzystuje z innymi, tak również język możliwy jest dzięki temu, że samogłoski zakładają relację ze spółgłoskami. A zatem człowiek „nie jest czystą samogłoską”, jego egzystencja bowiem spełnia się dzięki współbrzmieniu z dopełniającymi ją egzystencjami innych osób. Cyt. za: J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, maszynopis niepublikowany, udostępniony przez Autora, s. 47.



znaków wejść można jedynie na gruncie języka będącego już językiem mówionym i nie stanowiącego systemu znaków<sup>76</sup>.

Jeśli od filozofii mielibyśmy oczekiwać nie tylko formalno-logicznej zborności i przejrzystości, nie tylko dostarczenia propozycji wszechstronnej i wyczerpującej, zdolnej do uwzględnienia drogi, jaką myśl ludzka przeszła dotychczas, ale też – a może przede wszystkim – autentyczności i bezpośredniości porównywalnej do tej, jaka właściwa jest relacji zachodzącej między zwracającymi się do siebie „po imieniu” osobami, to wymóg ten zdaje się spełniać filozofia dialogiczna. Spośród charakteryzujących ją właściwości na uwagę zasługują szczególnie te, które dostrzegł jeden ze współczesnych badaczy tej tradycji, a mianowicie: uwypuklenie rangi międzyosobowego spotkania, przyznanie genetycznego i aksjologicznego pierwszeństwa Ty wobec Ja, uznanie za niezbędny wspólnotowego charakteru ludzkiej egzystencji, i wreszcie założenie, iż poznanie rzeczy jest wtórne względem spotkania osób i nim zapośredniczone<sup>77</sup>.

Według Hegla, wiedza absolutna jest osiągalna, polega ona na porzuceniu przez świadomość wiedzy o jej przedmiocie – wiedzy, która nie gwarantuje dostępu do „czystego” przedmiotu lub podmiotu, lecz przeciwnie – z konieczności przekształca zarówno przedmiot, jak i samą świadomość<sup>78</sup>. Dia-

---

<sup>76</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 241.

<sup>77</sup> J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Freiburg–München 1970, s. 214–219; por. też M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, s. 153. Lévinas stwierdzi: „W relację wchodzi rozmówcy, z których każdy jest bytem szczególnym, nieredukowalnym do pojęć; pojęcia mogą powstać dopiero wtedy, gdy przekażę swój świat Innemu [...]”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 302.

<sup>78</sup> Do ostatecznego rozwiania Arystotelesowskiego założenia o ważności (i, co za tym idzie, możliwości) ufundowania wiedzy filozoficznej na wypowiedziach orzekających przyczynili się wspólnie – zdaniem Gadamera – Nietzsche, a później Scheler (kwestionujący pojęcie „czystego postrzeżenia”

logicy, podobnie jak Hegel, domagają się uczynienia obiektywną wiedzy o ludzkim byciu-w-świecie, ale w odróżnieniu od Hegla, drogi ku temu upatrują w „obiektywizacji” ufundowanej na realności imienia – owego „tekstu bez kontekstu” – a nie na pryncypiach ducha obiektywnego, dla którego etyczność oznacza „życie zgodne z obyczajami swojego kraju”<sup>79</sup>.

Bezprecedensowość imienia pozwala przyrównać je do twarzy, o której tak pisał Lévinas: „Pierwotny fakt znaczenia wydarza się w twarzy. Nie dlatego, że twarz nabiera znaczenia **w stosunku** do czegoś. Twarz znaczy sama z siebie, jej znaczenie poprzedza wszelką *Sinngebung*, sensowne zachowanie jest możliwe dopiero w jej świetle, albowiem roztacza ona światło, które dopiero pozwala widzieć samo światło”<sup>80</sup>. Jednostka nazwana imieniem, a przez to zawołana przez drugiego i powołana przezeń do relacji, nie jest już wspomnianym przez Hegla abstrakcyjnym „człowiekiem z plemienia Ur”, lecz staje się uczestnikiem nowej, międzyosobowej rzeczywistości.

---

oraz Hans Lipps, każący wątpić w możliwość „czystej wypowiedzi”, i oczywiście Heidegger, odkrywający hermeneutyczny wymiar „ontologii rozumienia”. Por. H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy...*, s. 77–78.

<sup>79</sup> Tamże, s. 69. Gadamer krytycznie pyta: „gdzie ma się dokonać pojednanie ducha subiektywnego i ducha obiektywnego: czy – jak u Hegla – w absolutnej wiedzy, czy – jak u Droysena – w niestrudzonej pracy jednostki żyjącej w świecie protestanckiej etyczności, czy – jak u Marksa – na drodze przemian ustroju społecznego”. Zadając to pytanie, Gadamer wie, iż porzuca optykę Hegłowską, w której „pojednanie, rozumność tego, co rzeczywiste, jest zawsze faktem już dokonany”. Tamże, s. 71.

<sup>80</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 315.



## ***Rozdział I: Imię wartości, czyli dobro***



*Mowa dobra prowadzi do  
związania świadomości  
Ja z wartościami, które  
mogą wyjść obronną ręką  
w sporze ze złem.*

J. Tischner

**D**roga, jaką w myśli europejskiej przebyło Dobro, będące u Platona idea, a zarazem bytem „transcendentalnym”, umożliwiającym istnienie oraz zrozumiałość wszystkich innych bytów, zarówno rzeczywistych, jak i empirycznych (metafora działania słońca z VII księgi Platńskiego *Państwa*), zatacza swoiste hermeneutyczne koło, prowadząc do jakościowo nowej recepcji Dobra, współcześnie eksplikowanej myśleniem takich filozofów, jak np. Marcel, Lévinas, Tischner czy Marion<sup>1</sup>.

Wyjątkowość dobra dostrzegł Kant, gdy w dobrej woli, rozumianej w znaczeniu transcendentalnym, a nie empirycznym, upatrywał czynnika zapewniającego ludzkiemu istnieniu wartość absolutną oraz umożliwiającego pytanie o ostateczny cel istnienia świata<sup>2</sup>. Dobro, podobnie jak zło, wyraża według filozofa odniesienie do woli, która przez prawo rozumu zostaje

---

<sup>1</sup> Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 138.

<sup>2</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeccki, Warszawa 1986, s. 442.

determinowana do tego, by coś uczynić swym przedmiotem; stąd bezwzględnie dobry lub zły (w całym zakresie i bezwarunkowo) może być jedynie „sposób postępowania, maksyma woli, a zatem sama działająca osoba jako człowiek dobry albo zły, a nie jakaś rzecz”<sup>3</sup>.

Namysł nad myśleniem zmierzającym do eksplikacji sensu ludzkiego bycia-w-świecie – uwzględniający z jednej strony Nietzscheański postulat poddania krytycznej rewizji całego „aksjologicznego zaplecza” otrzymanego w spadku po tradycji kulturowej i filozoficznej, a z drugiej liczący się z Heideggerowskim zamysłem oczyszczenia środowiska *Dasein* z wszelkich aksjologicznie tematyzujących przed-sądów – skłania do rozpatrzenia prowokacji tkwiącej w Tischnerowskim postulacie „myślenia według wartości”. Ów zwrot użyty przez myśliciela obeznanego z filozoficznymi projektami obu autorów<sup>4</sup> staje się nie tylko prowokacją, ale też zachętą do współmyślenia, do wysiłku ponownego podjęcia kwestii statusu wartości, zwłaszcza traktowanych jako potencjalny (i rzeczywisty) komponent ludzkiego „przytomnego” bycia-w-świecie. Gdyby zresztą, niejako na zasadzie analogii, skorzystać ze znanego historykom filozofii rozróżnienia między empiryzmem metodologicznym a genetycznym<sup>5</sup>, to należałoby stwierdzić, że zgodnie z optyką Tischnera ludzkie „myślenie według wartości” ma charakter nie tyle metodologicznego postulatu,

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1984, s. 101.

<sup>4</sup> Warto pamiętać, że dla Tischnera myśl Nietzschego i Heideggera stanowiła nie tylko trwałe punkt odniesienia podejmowanych przezeń prób filozoficznych, ale równie trwale uobecniała się w jego poczynaniach translatorskich, wpływając na ich zasięg i tematykę.

<sup>5</sup> W tym sensie empirystą metodologicznym byłby np. Francis Bacon, gdyż zalecał należyte uwzględnienie materiału i technik empirycznych w procedurach badawczych, natomiast za empirystę genetycznego uznamy choćby Davida Hume’a, przeczącego jakoby jakakolwiek wiedza (prawdziwa czy fałszywa, poprawna metodologicznie bądź obciążona wadami) mogła być dostępna z pominięciem empirii.

ile diagnozy, wykluczającej jakąkolwiek inną formę myślenia, myślenia niezapośredniczonego aksjologicznie.

Pytanie o wartości i o dobro, dzięki któremu uzyskują one i zachowują swój sens, ma inną strukturę niż pytanie o byt. Bo o ile byt, o który pytamy, jest, **albo** nie jest, o tyle dobro (i wartości) jest i nie jest, gdyż urealnia się nie przez fakt stworzenia bądź skonstruowania, lecz dzięki zrodzeniu oraz wybraniu<sup>6</sup>.

Paradoks Dobra polega na tym, że będąc nieskończonym i poprzedzając wymiar ontologii<sup>7</sup>, ujawnia się w bycie skończonym, co więcej, skończoność bytu – jak twierdzi Tischner – nie tylko nie wyklucza absolutnego wymiaru Dobra, ale nawet ją zakłada<sup>8</sup>. Dobra nie powinno się zresztą postrzegać w kategoriach bytu, jest ono bowiem realne za sprawą czynu wolnej osoby, która je wybiera i która się nim kieruje. Ontologiczny status Dobra nie może przesądzać o jego istnieniu, przeciwnie, to ludzki czyn, dając świadectwo Dobru, zaświadcza o jego realności<sup>9</sup>. Nie oznacza to pozbawienia Dobra jego bytowego fundamentu, lecz wskazuje na konieczność odniesienia go do fundamentu głębszego niż ontologiczny – do rzeczywistości międzyosobowej relacji<sup>10</sup>. To właśnie człowiek, osoba, nie widząc Dobra, wie, że dopiero w jego świetle widzi, doświadcza i działa: „odgaduje jego naturę po wyzłobieniach, jakie draży ono w tym, co jest. A tym, co jest, jest człowiek

---

<sup>6</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 311.

<sup>7</sup> Tischner, cytując Lévinasa, głosi diachronię Dobra i bycia: „Upředniość bardziej upřednia niż upředniość przedstawialna: niepamiętna. Dobro przed byciem”. Tamże, s. 253.

<sup>8</sup> Tamże, s. 136.

<sup>9</sup> „[...] istnienie czy nieistnienie takiego bytu jak Dobro nie wpływa w żaden sposób na moje zachowanie wobec drugiego człowieka”. J. Tischner, *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 261.

<sup>10</sup> „Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu [...]”. Tamże.

– jedyna istota zdolna do «zapośredniczenia» Dobra swą dobrocią<sup>11</sup>. Takie kreatywne zagospodarowywanie przestrzeni, w jakiej spełnia się ludzka egzystencja, uposażanie jej miejscami, jest możliwe dzięki aksjologicznej wrażliwości człowieka. Ludzka osoba rozumie rzeczywistość – przestrzeń swego życia, doświadczania, poznawania, przestrzeń zastaną, ale też twórczo przeobrażaną – dzięki aksjologicznemu zorientowaniu. To z kolei ma swe źródło agatologiczne, w rozumieniu się człowieka na dobro i na zło<sup>12</sup>. Tischner sięga do metafor znanych z Sokratesowej majeutyki: człowiek „rodzi siebie» w przestrzeni agatologicznej i dzięki niej. Ona jest jego przestrzenią macierzystą, jego *matrix*<sup>13</sup>.

Ludzka partycypacja w dobru nie jest nigdy samotna, monadyczna, lecz zawsze oznacza współpartycypację<sup>14</sup>. Dobro ma zawsze wymiar wspólnotowy, jego realność weryfikowana jest relacją międzyosobową – jako takie „jest zawsze dobrem dla kogoś”<sup>15</sup>. Dobro spotykane przez ludzką osobę nie jest nigdy dobrem zwycięskim, tryumfującym, lecz przeciwnie, objawia się w swojej słabości, w narażeniu na zło i w zagrożeniu złem. Korzystając z metafory Platońskiej, Tischner stwierdza, że horyzont agatologiczny – będący środowiskiem dobra, które urzeczywistniając się w jego obszarze czyni realnymi wszelkie wartości – jest „raczej horyzontem światła

---

<sup>11</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 254.

<sup>12</sup> Tamże, s. 278; por. W. P. Glinkowski, *Dobro pytania o zło*, „Tygiel Kultury”, 2004, nr 1–3, s. 69–73.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie...*, Kraków 1998, s. 280.

<sup>14</sup> Czytamy u Tischnera: „Dialog dlatego jest aż tak cenny, że jest wyrazem uczestnictwa w dobru i sposobem urzeczywistnienia dobra pomiędzy ludźmi”. J. Tischner, *Książd na manowcach*, Kraków 1999, s. 29.

<sup>15</sup> „Dziś, dzięki myśli dialogicznej, wchodzimy coraz głębiej w rozumienie znaczenia owego «dla». Okazuje się, że Bóg jest najwyższym dobrem dla człowieka; że człowiek żyje dla Boga i bliźniego; że rzetelna wspólnota jest dobrem dla jednostki, podobnie jak jednostka jest dobrem dla wspólnoty”. Tamże, s. 39.

---

niż siły”<sup>16</sup>. Dzięki owemu horyzontowi dobra, pozostającego „niewidzialnym”, lecz czyniącego „widzialnymi” wartości, człowiek rozpoznaje w sobie istotę wolną i niepowtarzalną, gdyż zdolną do podejmowania odpowiedzialnych wyborów osobę, która, tak jak Dobro, ma swoje imię<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 57.

<sup>17</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 176. Autor zauważa: „Dobro ma na świecie swoje imię, a nie nazwę. Nie jest przedmiotem, rzeczą, układem struktur. Jest: Adamem, Ewą, Abrahamem. Imię jest «inne» – inne niż świat, po którym chodzi”. Tamże.



## ***Rozdział II: Imię mowy, czyli dialog***



*W rzeczywistości bowiem  
mowa nie tkwi w człowie-  
ku, lecz człowiek w mo-  
wie i z niej przemawia*

M. Buber

**G**dzie, jeśli nie w dialogu, człowiek wypowiada się najpełniej i najprawdziwiej, a przynajmniej ma szansę na taką autoeksplicację? Nic więc dziwnego, że dialog, niemal „od zawsze” cieszył się autorytetem pieczętującym konsensus powstały między obu jego uczestnikami: mówiącym i słuchającym, autorem i czytelnikiem. Dialogi Platońskie stanowiły filozoficzną legitymizację tej formy, skądinąd najbliższej temu, co dzieje się w żywej dialektyce słowa – prawdziwego, bo wypowiedanego i słyszanego, nie „gotowego” i wcześniejszego od rozmówców, lecz przeciwnie, konstytuowanego realiami ich wzajemnego zwracania się do siebie i czerpiącego swą wiarygodność z wiarygodności spotkania zaangażowanych w dialog osób. Sama zatem forma dialogu, wywodząca się bodaj od Platona i później kulturowo namaszczone<sup>1</sup>, rozpo-

---

<sup>1</sup> Nie sposób wymienić wszystkich spośród sławnych dialogów, którym przypadła względnie trwała kulturowa nobilitacja; poprzestańmy na kilku: „Dialog melijski” z *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa (ok. 395 p.n.e.), *Dialogo delle lingue* Sperone Speronego (1542), *Dialog o dwu najważniejszych układach świata ...* Galileusza (1632), wreszcie *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem* George’a Berkeleya (1713).

znawalna w każdej z filozoficznych epok, nie przesądza o tym, by samo myślenie miało charakter dialogiczny. Techniczna przydatność formy dialogu nie musi odwoływać się do dialogiczności właściwej ludzkim istotom, nie musi też wskazywać na antropotwórczą rolę relacji dialogicznej, zachodzącej między zagadującym i odpowiadającym – uprzednią względem wszelkich relacji zarówno językowych (semantycznych, syntaktycznych i pragmatycznych), jak i kulturowych. Historyczna obecność formy dialogu w dyskursie filozoficznym nie jest więc argumentem przesądającym o dialogicznym charakterze tego dyskursu, można nawet zaryzykować tezę przeciwną, iż duch dialogu został z filozofii skutecznie wyparty przez jego zewnętrzną formę<sup>2</sup>.

Czasem przyjmuje się, że już św. Tomasz z Akwinu – głoszący poglądy jakże dalekie od postulatów współczesnej dialogiki i jej wyobrażeń o statusie filozoficznego myślenia<sup>3</sup> – doceniał formę dialogu (*communicatio*), upatrując w nim czynnik podstawowy dla „miłości społecznej”, czyli solidarności<sup>4</sup>. Jednak o tym, że myślenie jest uwarunkowane

---

<sup>2</sup> Podobnego zdania jest współczesny znawca myśli transcendentальной i dialogicznej, który powołując się na Edgara Hätticha, stwierdza: „Jest paradoksem dziejów filozofii fakt, że filozofując w formie rozmowy, samemu myśleniu odmówiono dialogicznego charakteru, widząc w nim nie rozmowę, lecz monolog. Sam Platon, którego filozofowanie odbywało się w «dialogicznym dramacie» myślenie wbrew temu nazywa «rozmową duszy ze sobą»” (por. Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 94–95). M. Szulakiewicz, *Myślenie jako dialog a antropologia*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Rzeszów 1993, s. 39.

<sup>3</sup> W jakże obszernej spuściźnie Tomaszowej można oczywiście doszukać się elementów „dialogicznych”. Dokonał tego M. Bieler w swojej książce *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf* (1991), co zostaje odnotowane przez Tischnera: „niebagatelne studium habilitacyjne Martina Bielera, poświęcone «wolności i łasce», w którym szuka on między innymi śladów «dialogiczności» w «monologicznej» konstrukcji myśli św. Tomasza”. J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 86.

<sup>4</sup> Dość zdawkowa wypowiedź Akwinaty (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. ks. A. Głazewski, t. 16: *Miłość*, zag. 25, art. 3, odp.,

mową<sup>5</sup>, i że właśnie ona, stanowiąc jego warunek, musi je poprzedzać, zaczęto pisać dużo później. Oto jak Wilfrid Rohrbach<sup>6</sup>, badający koncepcje Rosenstocka-Huessy'ego odwołuje się do jego słów: „Zostaliśmy nazwani człowiekiem i zawołani po imieniu o wiele wcześniej zanim spostrzeżliśmy siebie jako Ego”<sup>7</sup>.

Wedle Ebnera, słowo nie tylko ożywia ludzki rozum, ale wręcz go uwiarygodnia, wciąż bowiem musi on być „oświetlany światłem słowa”, jeśli zaś będzie starał się od słowa uwolnić, wówczas wyprze się własnego pochodzenia i zamiast być „światłem życia” stanie się „zaćmieniem życia”<sup>8</sup>. W powyższych stanowiskach nietrudno dostrzec dochodzące do głosu przeciwstawienie „imiennego” wymiaru mowy jej wymiarowi zobiektywizowanemu, leksykalnemu. Tradycja tej dystynkcji sięga starożytności.

---

Londyn 1967, s. 57–58) została ubogacona ważką treścią. Por. H. Kiereś, *Dialog*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2001, t. 2, s. 569. „Dialogiczna” dygresja pojawia się też w innym miejscu *Sumy*: „mowa zajmuje pierwsze miejsce pomiędzy znakami używanymi przez ludzi do przekazywania swych myśli drugiemu, co trafnie wyraża Augustyn”. Św. Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, t. 17: *Roztropność*, przeł. ks. S. Belch, zag. 55, art. 4, Londyn 1964, s. 123.

<sup>5</sup> Współczesny reprezentant filozofii hermeneutycznej, pomny absurdalności rojeń domagających się zbudowania doskonale przejrzystego sztucznego języka, stwierdza: „Wszelkie myślenie skazane jest na poruszanie się po drogach języka, które je ograniczają i umożliwiają. Takie jest również doświadczenie wszelkiej interpretacji, która sama jest natury językowej”. H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 85.

<sup>6</sup> W. Rohrbach, *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessy's. Historische Erörterung und systematische Explikation*, Saarsbrücken 1970, s. 98–106.

<sup>7</sup> E. Rosenstock-Huessy, *Ich bin ein unreiner Denker*, [w:] tenże, *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958, s. 102; cyt. za: M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, s. 180–181.

<sup>8</sup> F. Ebner, *Aphorismen 1931*, s. 953; cyt. za: M. Szulakiewicz, *Między samotnością...*, s. 195.

Pamiętamy powody, dla których Sokrates wzdragał się przed słowem pisanym, uważając je za wtórne, wyabstrahowane z kontekstu międzyosobowej relacji, przeto poślednie i niewiarygodne. W Platońskim *Fajdrosie* odnajdujemy mit opowiadający o obdarowaniu egipskiego króla Thamusa przez boga Theuta wynalazkiem pisma<sup>9</sup> i o niewdzięczności obdarowanego, wynikającej z obawy, czy aby pismo, miast odciążać i usprawnić ludzką pamięć, nie spowoduje, że pamięć w ten sposób „odciążona” stanie się gnuśna i podatna na wyobcowanie względem użytkującego ją człowieka, który teraz pismu, a nie jej skłonny będzie zaufać. Jak przystało na dialog, przedstawiono argumenty obu stron: Theuta – „Królu, ta nauka uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w pamiętaniu; wynalazek ten jest lekarstwem na pamięć i mądrość”, i Thamusa – „to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiedzą bowiem wielkie odczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrzy z pozorów, a nie ludzie mądrzy naprawdę”<sup>10</sup>. Pismo – w przeciwieństwie do mowy, podejmowanej w warunkach

---

<sup>9</sup> Słynna „krytyka pisma” podejmuje kwestię wartości pisma jako środka przekazu wiedzy oraz stosunku filozofa do pisma i do mowy. Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 247b – 278e. Por. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997, rozdz. 9, 12, a zwłaszcza 25, w którym czytamy: „krytyka pisma mówi niedwuznacznie, że *philosophos* właśnie przez swój stosunek do pisma różni się od innych autorów. Platon jako *philosophos* odrzuca normalną praktykę, świadomie nie powierzając pismu wszystkiego [...] Techniki «przekazu pośredniego» [czyli pismo – W.G.] pozostają dlań jedynie środkami pomocniczym komunikacji filozoficznej, zasadniczo nieodpowiednim do tego, by zastępować ezoterykę ustną, ponieważ «jasność i pewność» poznania, osiągalne przez filozofa w rozmowie dialektycznej, są nie do osiągnięcia przy użyciu tego środka”. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, s. 119–120.

<sup>10</sup> Platon, *op. cit.*, w. 275b.

bezpośredniego kontaktu i aktywności dwu zwróconych ku sobie osób, mówiącego i słuchającego (przy czym mogą oni zamieniać się miejscami) – skierowane jest do anonimowego czytelnika<sup>11</sup>. Jako takie oferuje mu ono – wskutek zobiektywizowania graficzną formę swego zapisu – słowo „zamyknięte” i gotowe, a zatem takie, które okazuje się słowem monologu, niezdolnym do tego, by uczestniczyć w dialektycznym ruchu myśli, a tym bardziej do tego, by między swym autorem a czytelnikiem zainicjować twórczy dialog<sup>12</sup>.

Filozoficzna debata na temat genezy, struktury i statusu języka, a także jego relacji względem tekstu (pisma) i mowy nabrała szczególnego rozmachu w Europie czasów Oświecenia<sup>13</sup>. Na jej tle zarysowała się kontradycja stanowisk, zarówno między zwolennikami naturalnej i supranaturalnej genezy języka, jak też w obrębie każdego z tych obozów. Za szczególnie ważkie europejska tradycja uznała wypowiedzi Johanna Gottfrieda Herdera, wyłożone w zwartej, atrakcyjnej formie w *Rozprawie o pochodzeniu języka* (wyd. I, 1770). Języki współczesne są, wedle filozofa, wtórne wobec wcześniejszego, naturalnego języka, stanowiącego naśladownictwo rzeczywistości przyrodniczej. Nie oznacza to, by Herder marginalizował swoistości mowy ludzkiej na tle sygnałów zwierzęcych, bo jakkolwiek w mowie ludzkiej dźwięczą echa odgłosów środowiska animalnego, to jednak nie one są właś-

---

<sup>11</sup> Jacques Derrida stwierdza: „pismo jest grą w języku” i z właściwym sobie wdziękiem przypomina: „Fajdros (277 E) potępiał pismo właśnie jako grę – *paidia* – i dziecinadzie tej przeciwstawiał poważne i dorosłe (*spoude*) znaczenie mowy”. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 78.

<sup>12</sup> Por. P. Ricoeur, *Wydarzenie i sens w mowie*, przeł. E. Bieńkowska, „Teksty”, 1972, nr 6, s. 107–108.

<sup>13</sup> Głos zabierali m. in. Pierre Joseph Marie Chaumont, Étienne Bonnot de Condillac, Denis Diderot, Johann Christoph Gottsched, Johann Georg Hamann, James Harris, Johann Gottfried Herder, Immanuel Kant, Johann Heinrich Lambert, Gotthold Ephraim Lessing, Pierre Louis Moreau de Maupertuis, Moses Mendelssohn, Sébastien Rasles, Johann Peter Süssmilch.

ciwym jej źródłem (tą jest „natura ludzka”), a jedynie są dlań „ożywczymi sokami”<sup>14</sup>. Przywołując morał z bajki umieszczonej w Platońskim *Fedonie*, Herder zakłada, iż żywiołem i zadaniem języka nie jest oddawanie obiektywnego *status quo* zastanego przez człowieka porządku natury, lecz świadczenie o doznaniach, przeżyciach i stanach – zarówno emocjonalnych, jak i intelektualnych – których podmiotem jest człowiek doświadczający kontekstu (również naturalnego), w jakim żyje<sup>15</sup>. Właściwa funkcja języka polega na wywoływaniu obrazu przemawiającego do wyobraźni, korespondującego z ludzką wrażliwością i ludzkim doświadczeniem – język ma „rozbrzmiewać”, a nie „opisywać”. A zatem zrozumiałe jest, że język pisany niejednokrotnie okazuje się bezradny wobec funkcji, jakie z powodzeniem spełnia język mówiony, zarówno powstający w kontekście żywego doświadczenia – między człowiekiem a przyrodą i kulturą, wreszcie między samymi ludźmi bezpośrednio się do siebie zwracającymi – jak i weryfikowany nim. Z tego też zapewne powodu Herder – bliski w tym miejscu opiniom Hamanna – powtórzy za nim: „poezja jest mową ojczystą rodzaju ludzkiego”, a nadto dopowie: „a mową ojczystą poetów jest pieśń”<sup>16</sup>. Żadnego z żywych języków – a właśnie to stanowi o autentyczności mowy ludzkiej (jak również „języków” zwierząt) – nie da się zredukować do znaków pisma<sup>17</sup>. Te ostatnie, litery, tak dalece ustępują głoskom artykułowanym podczas mówienia, że nie sposób za ich pomocą oddać odcieni i subtelności sensu, komunikowalnych i czytelnych

---

<sup>14</sup> J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, [w:] tenże, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 61–63.

<sup>15</sup> Tamże, s. 63.

<sup>16</sup> Herder cytuje tu sentencję Hamanna z rozprawy *Aesthetica in nuce*, wydanej w 1761 r. J. G. Herder, *O początkach pieśni w ogóle*, przeł. E. Namowicz, [w:] tenże, *Wybór pism*, s. 513.

<sup>17</sup> J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 65.

jedynie podczas bezpośredniego kontaktu między rozmówcami: „zapisane litery są ciągle jedynie cieniami, choć długie używanie pisma czyniło je praktycznymi i jednoznacznymi!”<sup>18</sup>. A zatem „im bardziej żywy jest język – stwierdzi Herder – im mniej myślano o tym, aby ująć go w litery, im bardziej naturalnie zbliża się do pełnego, nie wyodrębnionego głosu natury, tym mniej daje się zapisać”<sup>19</sup>.

Herder, wbrew głoszonym naówczas opiniom, odmawia ludzkiej mowie Boskiej proveniencji, kwestionuje pogląd, jakoby jej geneza była supranaturalna i aprioryczna, uznając przeciwnie, że stanowi ona naturalną konsekwencję ludzkiego obcowania z przyrodą<sup>20</sup>. Początkowo język był mową, a dopiero później mógł stać się pismem; nieobecność spółgłosek w języku Hebrajczyków (dopiero w mowie Greków pierwotny przydech, określane „duchem ust” albo „oddechem Boga”, doczekał się graficznego uwzględnienia w postaci samogłosek) ma przemawiać za tym, że pierwotnie nie był on przystosowany do zapisania, lecz funkcjonował jako żywy i dźwięczny, przekształcenie zaś go w tekst może się odbyć tylko za cenę deformacji jego treści. Herder dostrzega też ewolucję języka, co ma dyskredytować koncepcje upatrujące w nim „gotowego” daru Boga<sup>21</sup> – nie „Boska gramatyka”, tak absolutna i dos-

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 67.

<sup>19</sup> Jakkolwiek egzotycznie i naiwnie mogą brzmieć licznie przytaczane przez Herdera przykłady na poparcie tezy o częstej ułomności bądź nawet niewydolności medium pisma dla wyrażania tego, co „wcześniej” i w sposób źródłowy było wypowiedziane-doświadczone-przeżyte (np. „Estończycy i Lapończycy itd. posiadają często podobnie jak Huronowie i Peruwiańczycy półartykułowane i nie dające się zapisać dźwięki. Rosjanie i Polacy, choć języki ich są od dawna pisane i ukształtowane w piśmie, wymawiają jeszcze ciągle z takim przydechem, że literami nie można wyrazić prawdziwego brzmienia języka”), to jednak duch jego argumentacji jest czytelny. Tamże, s. 66, 67.

<sup>20</sup> Tamże, s. 68.

<sup>21</sup> Współcześnie do największych „mistrzów podejrzeń” demaskujących przesady na temat genezy języka, mowy i pisma – odnajdywane u nowożytnych autorów „ogólnej historii pisma”, a polegające na wywodzeniu ich ze

konała, jak On, lecz „dzikie dźwięki nieskrępowanych narządów mowy” dały językowi szansę i bodziec do rozwoju<sup>22</sup>. Nieodzownym czynnikiem umożliwiającym powstanie tego języka ma być rozum, pozwalający posługiwać się dźwiękami w sposób celowy. Próbując unaocznic jakościową odmienność ludzkiego „bycia w świecie” w stosunku do właściwego zwierzętom, Herder celnie zauważa, że „Każde zwierzę ma swój krag, do którego należy od urodzenia, do którego od razu wkracza, w którym pozostaje przez całe życie i umiera”. Przy czym, im bardziej wyspecjalizowane są zmysły zwierzęcia, tym węższe jest środowisko, w którym działa i tym węższe spektrum jego twórczej aktywności<sup>23</sup>. I przeciwnie: „im większy i różnorodniejszy jest ich świat, tym bardziej dostrzegamy, że zmysłowość ich się rozchodzi i słabnie”<sup>24</sup>.

---

sferę supranaturalnej – należy niewątpliwie Derrida. I tak wskazuje na rozpowszechnione w XVI w. (a nawet jeszcze w XVIII w.) przeświadczenia, jak choćby to, głoszone przez Blaise de Vigenère’a, jakoby ludzkość miała otrzymać pismo naturalne („typu hebrajskiego”), którego litery były „najstarsze ze wszystkich, a mianowicie ukształtowane palcem Pana Boga”. Określając te błędne wyobrażenia mianem „teologizmu”, Derrida uznaje go nie tylko „największym przesądem gramatologii”, ale nawet „czymś więcej niż tylko przesądem”. J. Derrida, *op. cit.*, s. 113.

<sup>22</sup> J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 69. Argumentacja Herdera, dotycząca ewolucji języka, wydaje się naiwna. Uznaje on bowiem, że język – zarówno w mowie, jak i w piśmie – doskonalili się, co w przypadku słowa pisanego ma znaleźć wyraz w zapisie graficznym. Im bardziej – rozumuje Herder – ów zapis jest skomplikowany, tym jest precyzyjniejszy, bo lepiej oddaje brzmienie głosek, które ma reprezentować. Język przecież jest świadectwem empirycznego udziału człowieka w rzeczywistości, której doświadcza. Czemu więc miałaby służyć informacja zawarta w języku pisanim, dotycząca jego „użycia”, czyli wymowy, skoro posługiwanie się językiem (wcześniejsze) jest związane nie z „instruktywnością” obecną w jego zapisie (późniejszym), lecz ze wzajemną bliskością dwóch sfer użytkowania języka: semantyczną i semiotyczno-graficzną.

<sup>23</sup> „Jeżeli nieskończenie doskonale zmysły zamknięte są w małym polu, ukierunkowane na jedną rzecz, i cały pozostały świat jest dla nich niczym, jaką muszą mieć siłę!”. Tamże, s. 77.

<sup>24</sup> Tamże.



W opozycji do współczesnych mu naturalistycznych ujęć rzeczywistości ludzkiej oraz antycypując swą krytyką – późniejsze nawet o półtora stulecia – propozycje problematyzowania sfery antropologicznej, wypracowane pod znakiem dwudziestowiecznej antropologii<sup>25</sup>, Herder stwierdza: „gatunek ludzki góruje nad zwierzętami nie pod względem szczebli tego, czego więcej czy mniej, lecz pod względem rodzaju”. Krytykując Étienne’a Bonnota de Condillaca, Jean-Jacques’a Rousseau<sup>26</sup>, a nawet Pierre-Louisa Maupertuisa zarzuca im to, że nie dostrzegli jakościowej różnicy między dźwiękami zwierząt a mową ludzką. Proponuje zapytać o fenomen ludzkiego języka w sposób „genetyczny” – próbując odkryć przyczyny jego zaistnienia, i to nie tylko dostateczne, ale zwłaszcza przyczyny konieczne. Twierdzi, że podstawowym zmysłem umożliwiającym człowiekowi funkcjonowanie w sferze języka był słuch<sup>27</sup>. Jednocześnie ujawnia paradoks polegający na szczególnej roli zmysłów ludzkich, które ze względu na swą niedoskonałość (w porównaniu z „wyspecjalizowanymi” zmysłami zwierząt) pobudzają do tworzenia języka<sup>28</sup>. Zmysły człowieka, jako narzędzia orientowania się w środowisku, daleko ustępują zmysłom zwierząt, ale dzięki temu człowiek może

---

<sup>25</sup> Por. np. prace: Arnolda Gehlena, Helmutha Plessnera, Jakoba von Uexküllla.

<sup>26</sup> „Condillac i Rousseau musieli mylić się co do pochodzenia języka, a mylili się wyraźnie i w różny sposób, gdyż pierwszy uczynił zwierzęta ludźmi, drugi zaś ludzi zwierzętami”. J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 76. Sarkastyczny ton towarzyszy również innym krytycznym wypowiedziom Herdera, mającym zdemaskować niezbornosć, sprzeczności oraz bezradność wszystkich dotychczasowych teorii próbujących tłumaczyć pochodzenie ludzkiej mowy.

<sup>27</sup> Tamże, s. 88.

<sup>28</sup> Jeśliby dostrzec w człowieku „nagie, pozbawione instynktu zwierzę”, należałoby powiedzieć za Herderem, że „człowiek jest istotą najnędniejszą”. Jednak Herder wie, że ten obraz człowieka nie jest pełny, a zatem jest nieprawdziwy, gdyż natura, skąpa dla człowieka w sferze zmysłów i instynktu, okazała się szczodra, obdarzając go rozumem i rozwagą. Tamże, s. 134 i n.

ich używać w sposób (do)wolny<sup>29</sup>. Zwierzę korzysta ze swych zmysłów w sposób wyspecjalizowany, co kanalizuje jego stosunek do rzeczywistości; człowiek odnosi się nie tylko do określonego spektrum rzeczywistości – jego „środowiskiem” staje się cały świat i dlatego nie osiąga takiej perfekcji jak zwierzęta, choć okoliczność ta skłania go zarazem do ciągłego udoskonalania relacji z otoczeniem, dzięki czemu zyskuje coraz większą autonomię wobec świata<sup>30</sup>. Zatem człowiek dzięki pozbawieniu go możliwości skoncentrowania się na węższym aspekcie rzeczywistości i dzięki swobodzie wychodzenia poza to, co go bezpośrednio otacza – poza środowisko – potrafi rozpoznać w sobie istotę uczestniczącą w szerokiej przestrzeni świata, w której „nie tylko poznaje, pragnie i działa, lecz również zdaje sobie sprawę z tego, że poznaje, pragnie i działa”<sup>31</sup>.

Rozum ludzki jest czymś gatunkowo przynależącym człowiekowi (jest „własnym kierunkowskazem wszystkich sił swego gatunku”), a zatem danym człowiekowi od urodzenia<sup>32</sup>. Herder dochodzi do wyjaśnienia genezy człowieka, jako istoty mówiącej: „Kiedy człowiek znalazł się w stanie rozważa (*Besonnenheit*), który jest mu właściwy i kiedy rozważa ta (refleksja) po raz pierwszy zaczęła swobodnie działać, powstał język. [...] Ta rozważa jest znamienna, właściwa i istotna dla ludzkiego gatunku, tak samo język i samodzielne wynalezienie języka”<sup>33</sup>. Przytaczając opinię Johanna

---

<sup>29</sup> „[...] zyskują one dzięki temu przywilej wolności”. Tamże, s. 81.

<sup>30</sup> „Nie ma ani jednego dzieła, którego nie mógłby poprawić, ma jednak tyle swobody, aby ćwiczyć się w wielu rzeczach, zatem ciągle je udoskonalać”. Tamże, s. 81.

<sup>31</sup> Tamże, s. 84.

<sup>32</sup> Stwierdzenia: czy nie musi już istnieć w zarodku to, co ma rosnąć i czy w zarodku nie jest zawarte już całe drzewo? – sytuują Herdera po stronie „preformistycznych”, a w opozycji do „epigenetycznych” poglądów na kształtowanie się funkcji organizmu – w tym przypadku chodzi oczywiście jedynie o język. Tamże, s. 85.

<sup>33</sup> Tamże, s. 87.

Petera Süssmilcha, że takie czynności ludzkiego umysłu, jak np. „uwaga, refleksja, abstrakcja”, nie byłyby możliwe bez używania znaków, zarzuca mu *circulus vitiosus*: „Bez języka człowiek nie ma rozumu, a bez rozumu – języka”<sup>34</sup>. Jednak również Herderowi można zarzucić niekonsekwencję. Z jednej bowiem strony zakłada, że język jest obecny w ludzkiej duszy już „przy pierwszej wyraźnej myśli”, musi zatem być przez człowieka „wymyślony z własnych środków, a nie na skutek nauki boskiej”. Albo: „człowiek, aby zrozumieć język bogów na Olimpie, musi posiadać rozum, a więc i język”. Albo: „człowiek sam wymyślił sobie mowę! – z dźwięków żywej natury! z hasel swego władczego rozumu! I to jest, czego dowodzę”; lub: „człowiek [...] wyszedł z rąk natury w stanie pełnym energii i obdarzony najlepszymi dyspozycjami do rozwijania się od pierwszej chwili”<sup>35</sup>. Z drugiej strony Herder nie zaprzecza Boskiej proveniencji rozumności, a zatem również zdolności do mówienia, którymi człowiek zostaje uposażony już w chwili narodzin: „Rozum ukazuje się tak wyraźnie w jego [człowieka] zmysłowości, że Wszechmocny, który stworzył duszę, w pierwszym jej stadium widział już całe pasmo działań życiowych”<sup>36</sup>. Próbując bronić Herdera można przyjąć, że dopuszcza on Boską proveniencję w obrębie rozumności i języka, ale w sposób ograniczony – zakłada supranaturalne stworzenie człowiekowi przez Boga warunków, by rozwinął swój intelektualno-językowy potencjał zawarty w „naturze jego duszy”. Do przyjęcia takiego rozwiązania skłania Herderowska konkluzja: „Bóg w żaden sposób nie wymyślił dla ludzi języka, lecz oni sami muszą ciągle wymyślać swój język przy pomocy własnych sił, jedynie pod wpływem wyższych zamiarów. Aby z ust Boga móc przyjąć pierwsze słowo, to znaczy cechę

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 91–92.

<sup>35</sup> Tamże, s. 97, 101, 135.

<sup>36</sup> Tamże, s. 85.

rozumu, niezbędny był rozum; aby to słowo zrozumieć jako słowo, człowiek musiał poddać się tej samej refleksji, jak gdyby pierwotnie je wymyślił. [...] człowiek musiał rzeczywiście posługiwać się rozumem, aby nauczyć się języka boskiego”, ale w takim razie „skądżeż mielibyśmy wówczas nasz język rozumu?”. Herder odpowiada: „stworzenie, które potrafiło rozprawić się jedynie z pierwszą refleksją, musiało już być obdarzone językiem duszy, posiadało już tę sztukę myślenia, która stworzyła sztukę mówienia!”<sup>37</sup>.

Skoro jednak w ludzkim języku mamy widzieć „naturalny organ rozumu, zmysł duszy ludzkiej [...]”<sup>38</sup> i skoro „dusza stwarza język”, czyniąc go swoim zmysłem, to czy Herder nie powinien uznać racji Hamanna, iż pierwszym źródłem dającym człowiekowi – w odróżnieniu od zwierząt – zdolność mówienia i myślenia, jest właśnie Twórca „natury ludzkiej”?<sup>39</sup> Bo jeśli nawet dusza stwarza język jako swój zmysł, to przecież czyni to dusza ludzka, a nie zwierzęca – choćby nawet zwierzę funkcjonowało w środowisku ludzi. Herder uznaje, że dusza generuje myśli, buduje sądy, a więc posługuje się językiem, ale czyni to pod warunkiem, że prowadzi z sobą dialog lub przynajmniej usiłuje to czynić: „Zgodnie więc ze swą istotą pierwsza myśl ludzka przygotowuje do umiejętności prowadzenia dialogu z drugimi”<sup>40</sup>. Jednak na istotne w tej kwestii pytanie: dlaczego dusza ludzka i tylko ona zdolna jest do owego dialogu, a w konsekwencji do myślenia i mówienia? – Herder nie tylko nie odpowiada, nawet go nie stawia.

<sup>37</sup> Tamże, s. 92–96.

<sup>38</sup> Tamże, s. 98.

<sup>39</sup> Autor niejednokrotnie powtarza, iż to natura obdarzyła człowieka zdolnością do stworzenia języka, co uczyniło go istotą inną od pozostałych, twierdząc też, że natura „nie rozdaje sił na próżno”. Tamże, s. 133.

<sup>40</sup> „Człowiek w swym przeznaczeniu jest stworzeniem stadnym, społecznym, rozwój języka jest więc dla niego naturalny, istotny, konieczny”. Tamże, s. 147.

Podkreślając, że pierwszym nauczycielem języka było dla człowieka ucho<sup>41</sup>, nie wyjaśnia genezy owych „naturalnych dyspozycji”, które w przypadku człowieka są – jak widać – jakościowo różne aniżeli „naturalne dyspozycje” zwierząt. A zatem kwestia – czy ludzka, bezprecedensowa w świecie animalnym, zdolność do myślenia i mówienia powinna być wyjaśniona w sposób biologiczny, teologiczno-filozoficzny, a może funkcjonalny lub inny – nie jest przez Herdera podjęta.

Herder – w jaskrawej opozycji do „dialogicznych” koncepcji Hamanna – powątpiewa, by ludzki język (a zatem i rozumność) miał coś wspólnego z językiem (i rozumnością) Boga: „Gdyby anioł lub duch boski wymyślił język, czyż cała jego budowa nie musiałaby być odbiciem sposobu myślenia tego ducha?” Jednak w przypadku języka (i rozumności) jego „budowa i plan, ba, nawet pierwszy kamień węgielny tego pałacu zdradzają człowieka!”. Z okoliczności, iż w języku pierwszymi jego elementami okazują się orzeczenia, a nie podmioty, Herder wnioskuje, że taki język nie mógłby być na miarę mowy Boga, przeciwnie, jest świadectwem rozwoju ludzkiego ducha i „historią jego odkryć”<sup>42</sup>. Zresztą, zdaniem Herdera, przyjęcie Boskiego pochodzenia języka, choćby nawet hipotetyczne, niczego nie wyjaśnia<sup>43</sup> i dlatego – znów w opozycji do Hamanna – nazywa je, za Baconem „świętą westalką – poświęconą Bogu, ale nieplodną, pobożną, ale nieużyteczną, do niczego!”<sup>44</sup>. Odwoływanie się do Boskiego

---

<sup>41</sup> Nazwanie człowieka „stworzeniem nasłuchującym i zapamiętującym”, korespondowało nie tylko z opiniami innych osiemnastowiecznych autorów, ale też świadczyło o „wysłuchaniu się” w głos Arystotelesa, przyznającego słuchowi miejsce wyróżnione pośród ludzkich zmysłów. Tamże, s. 99.

<sup>42</sup> „We wszystkich przypadkach hipoteza o boskim pochodzeniu języka – to zatajony, elegancki nonsens!”. Tamże, s. 173.

<sup>43</sup> „Boskie pochodzenie jest niepożyteczne i w najwyższym stopniu szkodliwe. Burzy całą aktywność duszy ludzkiej, nic nie tłumaczy i czyni wszystko, całą psychologię i wszystkie nauki, niewytłumaczalnymi”. Tamże, s. 175.

<sup>44</sup> Tamże, s. 102.

źródła języka pozostaje, wedle Herdera, w sprzeczności z zadaniem filozofii, bo jeśli nawet dopuścić hipotezę, że w pierwszych momentach swej gatunkowej egzystencji człowiek mógł czynić użytek ze swej „językowej” rozumności pod okiem Boga, to: „nie jest sprawą filozofii wyjaśnianie cudowności w tych momentach, tak samo jak nie może wyjaśnić stworzenia człowieka, ona zajmuje się nim w pierwszym stadium jego swobodnej aktywności, gdy rozporządzał już pierwszym poczuciem swej zdrowej egzystencji i wyjaśnia te momenty jedynie po ludzku”<sup>45</sup>.

Herder odrzuca również przypuszczenie, by uchodząca za powszechną zasada, kształtowania się języków ludzkich w kierunku od czasowników do rzeczowników, zachowała swą ważność w przypadku, gdyby genezy mowy upatrywać w Bogu<sup>46</sup>. Również przeciw supranaturalnej proveniencji mowy mają świadczyć takie własności języka, jak sensualna geneza pojęć abstrakcyjnych oraz ewolucja gramatyki, zmierzająca do eliminacji przerostu niuansów fonetycznych<sup>47</sup>. W Herderowskich analizach genezy języka uderzające jest jednak nieuwzględnianie kontekstu międzyosobowego. I gdy pisze: „Nie można uczynić ani jednego kroku, ani wynaleźć żadnego słowa, nie można uruchomić żadnej nowej formy, która by nie była odbiciem ludzkiej duszy”<sup>48</sup>, to ma na uwadze otwarcie ludzkiej duszy na przyrodę, sztukę, naukę i kulturę, ale marginalizuje kwestię jej wrażliwości na zagadnięcie przez inną osobę. Oczywiście język, jako niewrodzony człowiekowi jest przezeń rozwijany w kontekście społeczno-kulturowym i podlega historycznym przemianom<sup>49</sup>, co więcej progres uspołecznienia idzie w parze z rozwojem języka<sup>50</sup>,

<sup>45</sup> Tamże, s. 136.

<sup>46</sup> Tamże, s. 144.

<sup>47</sup> Tamże, s. 119–132.

<sup>48</sup> Tamże, s. 132.

<sup>49</sup> Tamże, s. 165.

<sup>50</sup> Tamże, s. 170.

jednak u Herdera te okoliczności jedynie wtórują czynnikom naturalnym, odgrywającym rolę pierwszoplanową w jego dywagacjach na temat języka.

To natura – z jednej strony skąpiąc człowiekowi biologicznego uposażenia i zmuszając go, by „przy pomocy wszelkich sił okazać się człowiekiem”<sup>51</sup>, z drugiej zaś uposażając go tajemniczą siłą umożliwiającą rozwój języka – a nie międzyosobowa relacja czynić ma człowieka istotą tak szczególną na tle świata przyrody<sup>52</sup>. Ów splot naturalnych czynników okazuje się katalizatorem<sup>53</sup> przyspieszającym najpierw ujawnianie się rozważli, a później powstanie i doskonalenie się rozumności, którymi rodzaj ludzki został przez naturę uposażony<sup>54</sup>. Uzależniając pierwszy akt refleksyjności od pierwszego użycia słowa, Herder nie wychodzi przy wyjaśnieniu tej „antropogennej” sytuacji poza schemat relacji: człowiek – natura – środowisko. Wykształcenie się języka było zdeterminowane przez naturę, stymulującą człowieka, by wyprowadził maksimum praktycznych konsekwencji z użytkowania szczególnego zmysłu, jakim jest słuch, „pośredniego zmysłu pomiędzy okiem i dotykiem”, dającego człowiekowi, i tylko jemu, szansę rozwinięcia refleksyjności<sup>55</sup>. Wprawdzie również zwierzęta potrafią kojarzyć miejsce z sytuacją, jakiej w nim doświadczyli, „ale żadne z nich nie wyjaśni sobie w ogólnej refleksji, jak mogłoby na zawsze uniknąć grożącego uderzeniem gestu i podstępem myśliwych”<sup>56</sup>. Używając języka Ha-

---

<sup>51</sup> Zgodnie z zasadą: „Bądź niczym, albo królem stworzenia przy pomocy rozumu! Zgiń albo stwórz sobie język!”. Tamże, s. 141.

<sup>52</sup> Tamże, s. 134, *passim*.

<sup>53</sup> „[...] geneza powstania języka jest wewnętrznym przynagleniem, jak parcie embriona do wyjścia na świat [...]. Cała natura atakuje człowieka, aby rozwinąć jego siły, jego zmysły, dopóki nie będzie człowiekiem. I tak jak w tym stanie zaczyna tworzyć się język”. Tamże, s. 136.

<sup>54</sup> „[...] od razu, od pierwszego momentu nie zwierzę, lecz człowiek, wprawdzie jeszcze nie stworzenie myślące, ale już rozważne, obudził się we wszechświecie”. Tamże, s. 135.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, s. 137.

manna, kontestującego poglądy na temat pochodzenia języka głoszone przez swego niegdysiejszego ucznia, można by powiedzieć, że człowiek, w odróżnieniu od zwierząt jest zdolny do wiary – wierzy w prawidłowości, które później nazywać będzie prawami przyrody, zakładając, że ich powtarzalność odsłania właściwości samej przyrody, do której obszaru dane prawo się stosuje. W opinii Hamanna Dawid Hume – demaskator prawdziwego, empirycznego i ludzkiego, a nie przyrodniczego, statusu tych praw, ów „mimowolny prorok”, który niczym biblijny Saul albo jak Balaam, „niechętny świadek prawdy”<sup>57</sup> – wbrew swojej intencji uczył wiary: bez niej człowiek nie byłby skłonny żadnemu z praw przypisać mocy obowiązującej w zakresie szerszym niż pojedynczy przypadek i umożliwiającej mu – właśnie jako prawu – empiryczną aplikację.

Według Herdera, społeczne ramy życia człowieka są konsekwencją jego bezradności w świecie przyrody: człowiek jest zmuszony do tego, by funkcjonować jako istota społeczna, gdyż w przeciwnym razie uległby zagładzie. Zatem nie tyle „dar słowa” skierowanego przez osobowe „Ty” do osobowego „Ja”, ile raczej biologiczne „niedoposażenie” człowieka stanowić ma impuls do wykształcenia się społecznych realiów ludzkiego życia, a te z kolei okazały się sprzyjającym środowiskiem dla rozwoju ludzkiej rozumności i skorelowanej z nią sfery językowej<sup>58</sup>. Jednocześnie – o czym już mówiliśmy – wbrew popularnym wówczas koncepcjom, głoszącym Boską proveniencję języka, Herder chce wyprowadzić go w sposób jednoznaczny z natury ludzkiej, przyznając, że nie istnieje inny sposób wytłumaczenia genezy języka. Myśl o Boskim pochodzeniu języka nazywa „nikczemnym antropomorfizmem”, twierdząc, że „w lepszym

---

<sup>57</sup> I. Berlin, *Mag Północy. J. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000, s. 49.

<sup>58</sup> J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 148.



świetle” stawia Boga uznanie, iż to nie on, lecz człowiek mocą własnej duszy konstruuje mowę<sup>59</sup>. Nietrudno zauważyć skalę trudności, przed którymi staje Herder, próbując objaśnić wzajemne relacje między ludzką duszą, naturą i Bogiem, w aspekcie ich autonomii i udziału w kształtowaniu języka. Wypowiedź: „cała dusza ludzka staje się niewytłumaczalna, jeżeli nie umieszczę w niej języka”<sup>60</sup>, prowokuje do konfrontacji ze stwierdzeniem, że dusza ludzka jest stworzona przez Boga, a staje się to niejasne tym bardziej, jeśli uwzględnimy, że rozumność-językowość duszy traktuje Herder jako immanentną właściwość człowieka. Okazuje się, iż dusza ludzka z samej siebie tworzy i rozwija język, ponieważ jest dziełem Boga (vel natury). „Boskość” ludzkiego języka pochodzi stąd, że sam człowiek – stworzenie Boże – jest jego autonomicznym twórcą<sup>61</sup>. Prócz powtarzania w wielu miejscach tekstu określeń duszy, upatrujących jej początku w Bogu, Herder nie wyjaśnia, na czym polega ów, inspirujący dla języka i rozumności, Boski jej element, przeciwnie – objaśnia jej istotę i rozwój, sięgając wyłącznie do argumentów i ilustracji pochodzących z naturalnego, czyli przyrodniczego oraz „historycznego” kontekstu życia człowieka. A zatem, o ile w ogóle pojęcie „Bóg” jest w tych wywodach do czegokolwiek potrzebne<sup>62</sup>, to albo brzmi niewiarygodnie, albo, w najlepszym razie, każe widzieć w filozofie kontynuatora lub raczej pogrobowca oświeceniowego deizmu. Skoro jednak Herder swym interlokutorom broniącym tezy o Boskim pochodzeniu języka przypisze poglądy, jakoby „wraz z językiem ludzkie przyjęli od Boga wszelkie zarodki wiedzy”

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 174.

<sup>60</sup> Tamże, s. 173–174.

<sup>61</sup> Tamże, s. 174.

<sup>62</sup> Może prócz zabezpieczenia się przed atakami cenzury, na które prawie dziesięć lat później naraził się Kant publikacją swej pracy *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793 (*Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993).

oraz że „nic nie pochodzi z duszy ludzkiej”<sup>63</sup>, to jego własne rozwiązanie, choć niedopracowane, może rościć pretensje do miana jedynej dającej się zaakceptować filozoficznej kontrpropozycji. W jej świetle dusza ludzka aktywnie i autonomicznie generuje rzeczywistość językową, pozwalającą człowiekowi, by w „ludzki” sposób rozpoznał świat i siebie. Brak tu jednak rozważenia istoty owej „ludzkiej” duszy, jak i wykazania, dlaczego jej twórczość znalazła dla siebie inne formy od tych, które urealniają się w przypadku aktywności zwierząt. „Naturalistyczno-historyczne” argumenty Herdera nie do końca wyjaśniają proces ucłowieczenia, jakiego doświadcza i jaki współkreuje ludzka jednostka. Niewątpliwie zadanie to byłoby dla filozofa łatwiejsze, gdyby całkowicie zrezygnował ze sztucznej kategorii „ludzkiej duszy”, kategorii, której status został w jego koncepcji zarysowany w sposób niejednoznaczny i nieprzekonujący. Niewiele też pomaga w wyjaśnieniu koncepcji Herdera okoliczność, iż sam autor nie uważał jej za hipotezę, lecz za tezę obronioną w sposób bezdyskusyjny, „tak, jak najmocniejsza prawda filozoficzna może być udowodniona”<sup>64</sup>.

Przechodząc do współczesnych filozoficznych diagnoz rzeczywistości językowej nie sposób pominąć wizji jednego z nawiązybitniejszych hermeneutów. Paul Ricoeur, odróżniający wzorem aktualnych koncepcji językoznawczych, język (*langue*) od mowy (*parler*), dystynkcję tę czyni zasadą oddzielenia warunków posługiwania się mową od samego mówienia (bądź pisania). Język byłby zatem systemem zawierającym dyrektywy gramatyczne, leksykalne, fonetyczne i inne, niezbędne po temu, by respektujący je rozmówcy mogli mówić. A zatem „wydarzenie słowne” urzeczywistniane jest przez rozmówców (jawnych bądź niewidocznych, jak w przypadku tekstu), jako konsensus osiągniany pomiędzy językiem a mówieniem. Za

<sup>63</sup> J. G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 175.

<sup>64</sup> Tamże.

nietożsamością języka i mowy przemawiają, wedle Ricoeura, cztery argumenty: (1) język, jako system, jest czasowy i niejako „wirtualny”, podczas gdy mowa każdorazowo aktualizuje się w czasie; (2) język jest anonimowy i takim pozostaje, póki nie sięgną po niego użytkownicy, dopiero wtedy, stając się mową, porzuca wymiar bezosobowy na rzecz międzyosobowego dialogu, a zatem pytanie o „kto?” ma sens tylko w przypadku podmiotu mowy, a nie języka; (3) w obszarze języka dostrzegamy relacje syntaktyczne (między jego znakami), brak jednak – w przeciwieństwie do obszaru mowy – relacji semantycznych (między znakiem a tym, co oznaczane) oraz pragmatycznych (między sferą zastosowań języka a jego użytkownikami oraz we wzajemnych relacjach między użytkownikami); i wreszcie (4) język nie jest rzeczywistym medium przekazu i porozumienia, a jedynie ich „teoretycznym” warunkiem – sam niczego nie „mówi”, gdyż do tego niezbędne jest zaangażowanie rozmówców<sup>65</sup>. Powyższe cztery okoliczności pozwalają odróżnić mowę od języka i sprawiają, że można postrzegać ją w kategoriach wydarzenia, budowanego żywym dialogiem, dokonującym się między rozmówcami.

Warto przytoczyć tu myśl współczesnego Ricoeurowi, choć niewątpliwie bliższego tradycji dialogicznej Lévinasa: „Słowo nie zawdzięcza swej prawdziwości temu, że myśl, jaką wyraża, jest zgodna z rzeczą lub że ujawnia byt. Słowo jest prawdziwe, gdy wypływa z relacji Ja – Ty, która sama jest procesem ontologicznym. Jest prawdziwe, kiedy wypełnia wzajemność tej relacji, wzbudzając mianowicie odpowiedź i ustanawiając tę a tę osobę, jedyną, która jest w stanie tę odpowiedź dać”<sup>66</sup>. Język zatem nie poprzedza bycia osób, lecz

---

<sup>65</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 105; por. J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 183–184.

<sup>66</sup> E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 31.

stanowi jego funkcję<sup>67</sup>. Tak rozumiany język jest śladem międzyosobowej relacji, w której Ja, zwracając się do Ty, a wcześniej przez owo Ty zagadnięte, ofiarowuje mu rzeczywistość, okazującą się współ-światem. Ów językowo-relacyjny akt przynosi podejmującemu go Ja usprawiedliwienie w byciu, jednak ta afirmacja jest nie tyle apologią abstrakcyjnej bądź indywidualnej wolności przysługującej Ja, ile apologią wolności Ja ze względu na Ty<sup>68</sup>.

Szczególną wrażliwość na dialogiczny wymiar mowy, urzeczywistnianej na mocy odniesienia zwracających się do siebie osób, dostrzegamy również w tekstach Tischnera. Mowa ma swe źródło w dialogu, ten natomiast może zaistnieć pod warunkiem, że jego uczestnikom przysługuje autonomia i wolność, słowem, o ile są oni osobami<sup>69</sup>. Rozpoczęcie dialogu świadczy o dokonanej uprzednio wyborze – osoby przez osobę. Ten wybór nie podlega żadnej naturalistycznej interpretacji, gdyż zaczyna się od wezwania, które świadczy o polaryzacji pola aksjologicznego, w którym pewne wybierane i zagadywane „Ja” stało się ważne dla jakiegoś wzywającego i zagadującego „Ty”. Przeto nie presja natury ludzkiej (*vel* Boskiej) duszy, jak chciał Herder, lecz wolne słowo, które niczym klucz otwiera wszystkie słowa późniejsze, a zagadniętą ludzką istotę czyni gotową do ich wypowiedzienia i „rozumienia się” na nich, jest rzeczywistym źródłem mowy, będącej najpierw i przede wszystkim dialogiem. Dopiero wzajemne uznanie uczestników dialogicznej relacji – Ty przez Ja – otwiera nową, nieznaną wcześniej rzeczywistość języka<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> „Język nie jest czymś dodanym do bezosobowej myśli, która panuje nad Toż-Samym i nad Innym; bezosobowa myśl powstaje w ruchu, który prowadzi od Toż-Samego do Innego, to znaczy w międzyosobowym, a nie bezosobowym języku”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 303.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, oprac. W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 151.

<sup>70</sup> „W dialogu Ja staje się Ja-dla-drugiego. Z wzajemności wylania się My dialogu”. Tamże.

## ***Rozdział III: Imię daru, czyli świadectwo***



*Słowo jest słabsze niż  
idea. Toteż świadkowie  
Słowa, niosąc je, są słabsi  
od propagatorów idei.*

D. Bonhoeffer

**J**eśli przyjmiemy, że każdy dialog zaświadcza o jakiejś rzeczywistości – tej mianowicie, która jest przedmiotem i treścią dialogu – to dialog między Ja i Ty<sup>1</sup> przynosi świadectwo innego rodzaju, dotyczy ono bowiem sfery podmiotowej, na sferę przedmiotową wskazując jedynie w sposób wtórny i zapośredniczony. Na ową swoistość świadectwa określającego wzajemność zwracających się do siebie w dialogu osób, a zarazem będącego czymś wcześniejszym niż sam dialog, czymś, co go warunkuje, zwraca uwagę Tischner: „Między mną a Drugim nawiązuje się dialog. Cóż jest wynikiem dialogu? Pierwszym i podstawowym jest «darowanie świata». Bez Drugiego, bez słowa, które on do mnie kieruje i którym pokazuje mi rzeczy, nie byłoby mojego bycia-w-świecie. Otaczający mnie świat jest wielkim darem mowy, zakładającym obecność

---

<sup>1</sup> W sensie, jaki nadaje mu dialogika, szczególnie przejrzyście wyeksplikowanym w Buberowskim *Ja i Ty*, choć również w książkach innych autorów.

Drugiego”<sup>2</sup>. Z pewnością istotą opisywanego daru jest nie tyle jego treść, przedmiotowa zawartość, choć i o niej się tu mówi, ile jest nią relacja, w której obdarowujący zwraca się do obdarowywanego, afirmując tym gestem status ich osobowej egzystencji oraz zadzierzgając dialogiczną więź.

Lévinas utożsamiający świadectwo z mówieniem, czyli zwracaniem się Ja do Ty, głosi jego uprzedniość względem wszelkich wypowiedzi. W takim mówieniu, odróżnianym od mowy jako takiej, ważne jest owo niesione nim „do”, podczas gdy towarzyszący mówieniu komponent „o”, warstwa informacyjna, schodzi na plan dalszy<sup>3</sup>. Treścią świadectwa i jego sensem jest relacja etyczna, dziejąca się niejako poza empirią, nieodwołująca się do tego, co znane, doświadczone, przeżyte bądź zamierzone<sup>4</sup>. Dla Lévinasa dar, dopełniony świadectwem, nie jest intencjonalnym aktem podmiotu, gdyż substytucja – „bycie ofiarą”, zakładnikiem – poprzedza wszelkie

---

<sup>2</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 189–190. Obdarowywanie pojmuje Tischner nie tak, jak Sartre (dla którego jest ono próbą uzależnienia drugiego człowieka, zamachem na jego wolność), ale podobnie jak Marcel, który podkreślał niezbywalną wartość daru, będącego zawsze jakimś „darem z siebie”, jaki obdarowujący składa obdarowywanemu. Por.: A. Latoń, *Homo viator – homo testis*, [w:] *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 118–119. Marcel przyrównuje też dar do gościnności, która, jak dar, nie może być ani połowiczna, ani – jak by to zapewne ujął Tischner – pojmowana w kategoriach „sceny”, gdyż „udzielić komuś gościny to nie znaczy zapełnić puste miejsce obcą obecnością, ale pozwolić drugiemu uczestniczyć w moim świecie. Udzielić gościny, to przekazać drugiemu coś z siebie”. G. Marcel, *Le témoignage comme localisation de l'existentiel*, „Nouvelle Revue Théologique”, 1946, n° 68, s. 189; cyt. za: A. Latoń, *op. cit.*, s. 119.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 138. Dialogiczne, podmiotowe mówienie daje się odróżnić od monologicznej, przedmiotowej mowy-języka w ten sposób, że ostatnią, w odróżnieniu od pierwszego, można zawrzeć w myśleniu: „Myślenie jest myśleniem czegoś, mówienie jest mówieniem do kogoś”. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 174.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *op. cit.*, s. 180.

podmiotowe akty, jest wcześniejsza od świadomości i psychiczności, od wybierania i ofiarowywania<sup>5</sup>. Świadcstwo w sposób bodaj najbardziej spektakularny wymyka się bytowi, logosowi jego bycia i jego mowy. Świadcstwa niepodobna poddać rygorom perspektywiczności, gdyż wszelka perspektywiczność jest na nim ufundowana i względem niego wtórna, ono zaś nie odsyła do niczego wcześniejszego. „Oto jestem”, będące jedyną mową i jedyną treścią świadcstwa (kto wie, czy nie ono właśnie jest prawdziwą odsłoną Boskiego esse), nie przynosi tematyzacji tego, o czym świadczy, tego, kto świadczy, ani tego, przed kim świadczy. Jego *ideatum* – co Lévinas niejednokrotnie i w różnych miejscach podkreśla – nie pozwala się zawrzeć w określonej pojęciem idei<sup>6</sup>. Świadcstwo nie jest znaczeniem daru bądź jego treścią, lecz jest jego imieniem. Niczego nie obwieszcza i nie odsłania, jego treść wyczerpuje się bowiem w „treści” aktu wyboru<sup>7</sup>. Świadcstwo, jako niewyrażalne „imię”, jest epifanią Nieskończoności – nie wyraża jej, lecz o niej zaświadcza<sup>8</sup>. Świadcstwo umożliwia jedyne w swym rodzaju – różne od doświadczenia i nieowocujące wiedzą – wydarzenie Nieskończoności. To właśnie poprzez świadcstwo ujawnia się ludzka egzystencja. Nie jest ona już samorozumiejącym się byciem-w-świecie, lecz jest byciem-ze-względu na świadcstwo: składający je człowiek głosi chwałę Nieskończoności – nie fizycznej, lecz osobowej – wyrażającą się odpowiedzialnością za bliźniego, za Tego-który-ma-imię. Paradoks świadcstwa, podejmowanego przez

---

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 244.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 39.

<sup>7</sup> Tischner powie: „W obliczu wybrania załamuje się wszelka dedukcja. Gdzie załamuje się dedukcja jest miejsce dla «dialogu»”. J. Tischner, *W krajinie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, s. 234.

<sup>8</sup> „Nieskończoność nie pojawia się temu, kto daje jej świadcstwo. Przeciwnie, to świadcstwo jest częścią chwały Nieskończoności. To głos świadka głosi chwałę Nieskończoności”. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 245–246.

istotę skończoną i kierowanego ku innej skończonej istocie, a przecież zarazem będący świadectwem dotyczącym dwóch Nieskończonych – nieskończenie zobowiązanego i nieskończenie żądającego – sprawia, że ludzkie bycie-w-świecie okazuje się byciem etycznym, przy czym „etyczność” jest raczej jego imieniem, niż treściową charakterystyką. Świadectwo nie dotyka Nieskończoności, a jedynie jej śladu; posłuszeństwo nie wynika przecież z przykazania ani z obowiązku, a tym bardziej z sensu pojęć, gdyż jest od nich wcześniejsze; żądanie świadectwa zakłada an-archiczność: „być autorem tego, co zostało mi bez mojej wiedzy zaszczipione” – oto paradoksy świadectwa etyki, w niczym nieugruntowanego i właśnie z tej przyczyny zdolnego ugruntować projekt Lévinasa<sup>9</sup>.

Tischner, którego myślenie o człowieku, a właściwie „myślenie człowieka” – niedystansujące się od swego obiektu ani tym bardziej niepoddające go uprzedmiotowieniu – rozróżnia tego, komu człowiek może dać świadectwo (bliźniego) i tego, przed kim je składa (Boga)<sup>10</sup>. Tischner nie przeciwstawia świadectwa doświadczeniu, lecz pragnie rozbudować to ostatnie o nowy – choć właściwie równie dawny, jak człowiek, bo warunkujący ludzkie bycie-człowiekiem – jego wymiar. Owo swoiste doświadczenie, nie intencjonalne, uprzedmiotawiające i monologiczne, lecz właśnie dialogiczne, odkrywające Ty, partnera relacji, a zatem ujawniające nie jego sens, lecz jego imię – nie jest funkcją procedur poznawczych, gdyż staje się dostępne jedynie na drodze dochodzenia do świadectwa. Ów proces, sygnalizowany morfologią polskiego słowa „do-świadczanie”, choć paradoksalnie skrywa się w nim, przytłumiony innym jego sensem, zakłada współuczestnictwo i współobecność osób<sup>11</sup>. Tischner, w odróżnieniu od Lévinasa, nie obawia

---

<sup>9</sup> Por.: tamże, s. 248–271.

<sup>10</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 27.

<sup>11</sup> Słowo „obecność” pojawia się u Tischnera w sensie dialogicznym (podobnie jak Buberowskie *Gegenwart*), pełni więc funkcję całkiem inną niż u Lévinasa, dla którego jest ono synonimem bycia, a zatem kategorią ontologiczną, a nie metafizyczną.



się sięgnąć ku doświadczeniu, by w jego obszarze odnaleźć wyjaśnienie tego, co nieprzedmiotowe i niewyraźne językiem tematyzującym. A zatem, jak widać to na przykładzie Tischnera, nawet o świadectwie można mówić korzystając z doświadczenia – nie ma w tym sprzeczności pod warunkiem, że doświadczenie przebiega w świecie aksjologicznym, a uświadamiane jest w ramach „myślenia według wartości”<sup>12</sup>. Jakkolwiek Tischner odróżnia myślenie monologiczno-sceniczne, a zatem uprzedmiotawiające, od dialogiczno-dramatycznego, czyli właściwego dla podjęcia problematyki świadectwa, to jednak zakłada – w duchu dialogiki – iż genetycznie pierwszym jest to ostatnie. Człowiek dysponuje wprawdzie możliwością pozaosobowego traktowania doświadczenia, jednak takie doświadczenie jest wtórne względem doświadczenia dialogicznego, międzyosobowego, podobnie jak „podmiot” jest wtórny względem „człowieka”. Refleksja skierowana ku innemu człowiekowi może wprawdzie – czemu Tischner nie przeczy – realizować się zarówno w sposób dialogiczny, czyli zapośredniczony międzyosobowo, jak i w sposób monologiczny, ignorujący takie zapośredniczenie, może wreszcie – i jest to sytuacja najczęstsza – angażować naprzemiennie obie te perspektywy, jednak różnica między nimi, jak też wynikające z niej konsekwencje, są ewidentne: „Myśląc o kimś z kimś, staram się weryfikować wyniki mojego myślenia w oparciu o jego przemyślenie, myśląc o kimś bez kogoś, obchodzę się bez takich weryfikacji”<sup>13</sup>.

Zrozumiała zatem i usprawiedliwiona będzie podejmowana przez Tischnera próba sytuowania dochodzenia-do-świadectwa przed „doświadczeniem” *sensu pleno*, podobnie jak wprawdzie człowieka przysługuje pierwszeństwo przed „prawdą o czło-

---

<sup>12</sup> Z pewnością eseje zawarte w książce J. Tischnera pt. *Myślenie według wartości* (wyd. I, Kraków 1982), pochodzące z lat siedemdziesiątych XX w., stanowią czytelną zapowiedź wątków antropologiczno-filozoficznych, rozwiniętych w znacznie późniejszej „filozofii dramatu” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*).

<sup>13</sup> J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 366.

wieku”, a „byciu ludzkim” przed ludzkim bytem bądź byciem<sup>14</sup>. W słowie „doświadczenie” – niezależnie, czy jest ono użyte w sensie pierwotnym, głębszym i wąskim – imiennie-dialogicznym, czy też w sensie wtórnym, płytszym i szerszym – bezimiennie-monologicznym, pobrzmiewa źródło (by użyć tu języka Lévinasa) wskazujące nie na „powiedziane”, lecz na samo „mówienie”<sup>15</sup>. Dlatego, wedle Tischnera, „doświadczenie” jest najpierw wydarzającym się w obszarze ludzkich podmiotów dochodzeniem do świadectwa, a dopiero wtórną konstatacją tego, co zachodzi w świecie przedmiotowych zdarzeń, faktów i zjawisk. Nie znaczy to jednak, by połączenie elementów tego słowa („do” i „świadczanie”) mogło odsłonić jego nieskończony wymiar, gdyż ten musi je poprzedzać, i dopiero dysponując dostępem do całości zawartego w nim dialogicznego brzmienia, potrafimy rozpoznać operacyjny sens jego składników. Świadectwo nie jest przecież – wiedział o tym również Lévinas – czymś trwałym, skończonym i domkniętym; przeciwnie, jest ono „drogą do”, na którą wciąż się wstępuje i której pozostanie wiernym jest dla człowieka niezmiennie aktualnym apelem<sup>16</sup>.

Wydaje się, że problem świadectwa, jako daru składanego sobie wzajemnie przez osoby, dotyczy nie tylko wymiaru ich egzystencji, ale też filozofii, którą sobie ofiarowują. Niewykluczone zatem, że rację ma Ricoeur, gdy stwierdza, że stajemy oto przed koniecznością wybierania między „filozofią wiedzy absolutnej a filozofią świadectwa”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> A. J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford 1965; por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 156–162.

<sup>15</sup> „Nie istnieje takie Powiedziane, które dorównywałoby szczerości Mówienia, prawdomówności poprzedzającej Prawdę, prawdomówności wykraczającej ponad obecność i terażniejszość”. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 241.

<sup>16</sup> J. Tischner, *Śladami Nieskończonego*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 409–431.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *L'hermeneutique du témoignage*, [w:] *Le Témoignage. Acta Colloquium Castelli – Roma 5–11.01.1972*, Paris 1972; s. 61; cyt. za: A. Latoń, *op. cit.*, s. 127.

## **Rozdział IV: Imię relacji, czyli spotkanie**



*Bez spotkania mowa jest  
nie-ludzka.*

K. Barth

„Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak samo jak dwojaka może być ludzka postawa” – tak Buber rozpoczyna swoją słynną książkę *Ja i Ty*<sup>1</sup>. Sygnalizowana tu dystynkcja, będąca (jak się okaże w trakcie lektury tekstów Bubera) zarazem deklaracją antropologiczno-filozoficzną, niesie z sobą pewną dwuznaczność. Niezależnie bowiem od dwóch perspektyw, z jakich człowiek może poznawczo (i nie tylko poznawczo, gdyż również etycznie i religijnie) sytuować się względem świata – perspektywy „intencjonalno-doświadczającej” i „osobowo-uobecniającej” – pojawia się „dualizm” na innym, ontycznym poziomie. Problem dotyczy przynależności „rzeczy samej w sobie”; u Bubera, inaczej niż u Kanta, zyskuje ona status transcendencji ugruntowanej przez Ty pojmowane

---

<sup>1</sup> Theunissen słusznie przyznaje radykalnej koncepcji Bubera konsekwencję, brakującą późniejszym rozwiązaniom Grisebacha czy Marcela, którzy najpierw wychodzą od „perspektywiczności” świata, zdominowanego przez podmiot, by dopiero później dojść do Ja sytuującego się w dialogicznych realiach spotkania z Ty. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 262.

w sposób dialogiczno-religijny. Kantowskie rozdzielanie tego, co fenomenalne i „przedmiotowe” od tego, co noumenalne i dotyczące niewidzialnej podstawy bądź istoty obiektu, ulega u Bubera modyfikacji. Tu bowiem *noumenon* nie tyle odsyła do ontycznie ugruntowanej rzeczywistości obiektu, ile wskazuje na swoistość perspektywy, w której obiekt pojawia się jako **spotykany**, a nie **napotykan** (uprzedmiotawiany). „Rzecz sama w sobie” przeistacza się w partnera relacji dialogicznej, uobecnia się w świecie dialogicznych otwarć – w świecie sytuującym się jako korelat słowa „Ja-Ty”, a nie słowa „Ja-To”. Nie znaczy to jednak, by ów dialogiczny *noumenon* miał być odseparowany od świata obiektów przynależnych rzeczywistości przyrodniczej; przeciwnie, wśród nich również można go spotkać, gdyż każdy z nich potencjalnie może być rozpoznany jako Ty. Różnica między dwiema sferami rzeczywistości nie sprowadza się u Bubera tylko do różnicy między tym, co fenomenalne a tym, co intelligibilne. Ma ona na względzie nie tyle dwie sfery odróżniane ze względu na epistemologiczny (a w ślad za tym i ontologiczny) status przynależnych im obiektów (zjawiska-fenomeny i rzeczy same w sobie), ile raczej dwa możliwe do urzeczywistnienia typy relacji i dwie wynikające stąd konsekwencje. Swoistość obiektu jest konstytuowana typem relacji wyznaczającej mu miejsce – pośród napotykanych rzeczy lub pośród spotykanych „osób” – i jako taka nie odsyła do żadnych obiektywnych cech, ani też nie jest funkcją kreatywnej aktywności podmiotu. Owo miejsce nigdy nie staje się czymś trwale przysługującym danemu bytowi (wyjątkiem jest Ty absolutne, przysługujące Bogu), gdyż będąc funkcją relacji, każdorazowo zależy od słowa, które – będąc użyte – określa je.

Dialogiczna wykładnia relacji między osobami jest całkowicie odmienna od tej, jaką proponował Sartre. Francuski egzystencjalista pragnął ujawnić charakterystyczne cechy towarzyszące spotkaniom dokonującym się między ludźmi, sprawiające, że spotkania takie zawsze przebiegać muszą,

wedle niego, pod znakiem destrukcji ludzkiej wolności<sup>2</sup>. Owo zagrożenie destrukcją wynika z faktu, iż człowiek jest istotą zorientowaną etycznie. Moralność jest u Sartre'a warunkowana zarówno wolnością jednostki, jak i kontekstem między-ludzkiej relacji, i właśnie z uwagi na ten kontekst wolność osoby okazuje się szczególnie zagrożona.

Artykulacja **prośby** oznacza poddanie się innemu z gotowością do rezygnacji z własnej wolności. Jest to forma manifestacji własnej niemocy, uprzedmiotowiającego samofiarowania się drugiemu (człowiekowi lub Bogu), za cenę – skądinąd paradoksalnie niemożliwej – rezygnacji z własnej podmiotowości<sup>3</sup>.

Z kolei **roszczenie** – skierowane tym razem ku ludzkiemu Ja, a stawiane przez drugiego człowieka – zaświadcza o nicości odgradzającej od siebie partnerów relacji i każącej widzieć w nich dwie „monadyczne” wolności. Niepodobna, by roszczenie, które zmierza do ustanowienia zobowiązania (lub obowiązku), stało się celem dla osoby, będącej przecież bytem-dla-siebie, gdyż jedynie wartości, a nie zobowiązania, mogą określać cel i motywować czyn wolnej jednostki. Trzeba pamiętać, że dla Sartre'a – inaczej niż dla dialogistów – pierwsze, genetycznie i aksjologicznie, jest osobowe Ja wraz z jego wolnością, natomiast Ty jest wtórne. Odwrócenie tego porządku musi prowadzić, zdaniem Sartre'a, do alienacji i etycznej autodegradacji osobowego Ja<sup>4</sup>.

Już przy pierwszej konfrontacji widać, jak daleko sytuje się Sartre od koncepcji Lévinasa, dla którego nie tylko „dru-

---

<sup>2</sup> Marek Jędraszewski, analizując tekst *Cahiers*, koncentruje się na trzech aspektach międzyosobowego spotkania, decydujących – według Sartre'a – o charakterze owej relacji; są nimi: prośba, roszczenie i apel; dostrzega też możliwość zinterpretowania ich w perspektywie Hegłowskiej relacji pan – niewolnik. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 48–58.

<sup>3</sup> Tamże, s. 49–50.

<sup>4</sup> „Moralność obowiązku jest moralnością niewolników”. Tamże, s. 54.

gi” – bezpośredni partner relacji, ale nawet „trzeci”, inny, reprezentuje potencjalne Ty, a zarazem przemawia z odalenia w imieniu instancji gwarantujących zobiektywizowanie i uprawomocnienie szczególnego wymiaru międzyludzkich odniesień. Dla Lévinasa uwzględnienie „trzeciego” – będącego osobą inną od Ty, zwykle nierozpoznaną, nieuczestniczącą w spotkaniu i jedynie potencjalnie mogącą wejść w dialogiczną relację z ludzkim Ja – stanowiło o uzasadnieniu obiektywnego wymogu sprawiedliwości, wyznaczonego ramami współżycia społecznego i towarzyszącego subiektywnemu wymogowi odpowiedzialności, wyznaczonej roszczeniem partnera relacji. Gdyby nie „trzeci” (On)<sup>5</sup>, powinność Ja względem Ty byłaby bezgraniczna i nie dopuszczałaby jurydyczno-kodeksowych regulacji obowiązujących w przestrzeni społecznego życia; jednak konieczność uwzględnienia obecności „trzeciego” modyfikuje sens relacji, która nie tracąc swej etycznej głębi, ulega ugruntowaniu i rozbudowaniu w wymiarze społecznym, prawnym oraz politycznym<sup>6</sup>. Jakże odmiennie rolę „trzeciego” postrzega Sartre ...

I wreszcie **apel**. O ile **prośba** oraz **roszczenie** kwestionowały wolność (własną bądź innego) będącą fundamentem relacji etycznej, o tyle **apel**, w którym Sartre odnajduje podobieństwo do dzieła sztuki, stanowi bezpośrednio imiennie skierowany do ludzkiej osoby postulat, uwzględniający jedynej, niepowtarzalny i konkretny wymiar wolności przysługującej adresatowi tego apelu<sup>7</sup>. A zatem jedynie apel umożliwia

---

<sup>5</sup> Słowa „On” Lévinasa, w przeciwieństwie do Bubera, nie pozbawia sensu osobowego (dotyczy to również Boga, który dla Lévinasa staje się „absolutnym On”, a nie „absolutnym Ty”, jak było u Bubera).

<sup>6</sup> „W tej mierze, w jakiej twarz Innego wprowadza nas w relację z trzecim, metafizyczny stosunek między mną a Innym przybiera formę My, wznosi się do poziomu państwa, instytucji, praw, które są źródłem powszechności”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 361.

<sup>7</sup> M. Jędraszewski, *op. cit.*, s. 55.

spotkanie się osób. Nie jest ono jednak spotkaniem dialogicznie rozpoznających się Ja i Ty, lecz „spotkaniem” dwóch indywiduów, z których każde, jako byt-dla-siebie, zachowuje dystans osobistej wolności, nie tylko autonomicznej, ale też autotelicznej, nie tylko ufundowanej na świadomym czynie Ja, ale też zdystansowanej od drugiego, który pojawia się w monologicznej, a nie dialogicznej perspektywie. I jakkolwiek w owej relacji przewyciężona zostaje „dialektyka pana i niewolnika”, to jednak dwie wzajemnie inspirujące się wolne, refleksyjne jednostki, dwie przenikające się wolności, wchodząc w relacje, tworzą „egzystencjalną rzeczywistość typu diasporycznego”<sup>8</sup>. Czyniąc to, dokonują aplikacji swej monadycznej wolności do etycznej empirii, jednak nie ujawniają filiacji, na którą zwraca uwagę dialogika dostrzegająca w spotkaniu nie tylko miejsce manifestowania się osobowej wolności, ale przede wszystkim jej źródło. Zgłaszany przez Sartre’a postulat uznania wolności Ty (oraz Innych), realizowanego za sprawą wolnego czynu Ja, pojawia się u filozofa w wymiarze normatywnym, a nie genetycznym. Moja afirmacja Ty stanowić ma dar mojego Ja, które ufundowane jest na własnej wolności, a nie na wolności Ty, które wcześniej mnie zagadnęło.

Viktor Emil Frankl, w zgodzie z Medardem Bossem i Ludwigiem Binswangerem, zakładał, że właściwym ludzkiej egzystencji byciem nie jest owo znane Freudowskiej psychoanalizie – posłuszne popędom wypełniającym nieświadomość. Jest nim raczej „bycie przytomne”, nieustannie poszukujące sensu swego „imiennego” istnienia, przy czym jego nieświadomość mieści w sobie nie tylko to, co przynależy popędom, ale również to, co przynależy sferze ducha<sup>9</sup>. Ta bowiem

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 57–58.

<sup>9</sup> V. E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, rozdz. 2: *Nieświadomość duchowa*, s. 14–24.

wyznacza obszar czynu<sup>10</sup> właściwy stawaniu się człowiekiem, istotą zdolną do określania siebie z uwagi na bycie pośród osób i na działanie w świecie osób<sup>11</sup>. I właśnie relacja zawiązująca się między istotami rozpoznającymi się wzajemnie bez pośrednictwa idei<sup>12</sup>, dzięki imionom – będącym znakiem ich osobowego bycia-wobec-siebie – stanowi o swoistości ich egzystencji: czyni ich zdolnymi do tego, by się z sobą spotkać.

---

<sup>10</sup> Na rangę ludzkiego czynu, warunkującego dostęp do swoistej rzeczywistości osób, zwracają współcześnie uwagę nie tylko dialogicy. Katolicki etyk i antropolog pisze: „człowieka spotykamy przez jego czyn” i dodaje: „trzeba się zgodzić na to, że filozofia działania przeniknie kategorie, za pomocą których myślimy o człowieku, reformując je”. R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, przeł. J. Merecki, Lublin 1994, s. 209.

<sup>11</sup> Według Bubera: „Wszelka biologiczna chęć zrozumienia ludzkiego działania [...] jest banalizowaniem i jedynie złym uproszczeniem, ponieważ oznacza rezygnację z własnej antropologicznej konstytucji, czyli z tego, co pierwotnie konstytuuje kategorię *człowieka*”. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 251.

<sup>12</sup> Theunissen dostrzega, że w dialogice „pojęcie bezpośredniości oznacza [...] obok nie-ukonstytuowania Ty zarazem nie-intencjonalność dialogicznego spotkania [...]”. M. Theunissen, *op. cit.*, s. 267.



## **Rozdział V: Imię „bycia i czasu”, czyli obecność**



*Każde istnienie jest aktualne, każda rzeczywistość obecność jest rzeczywistością obecną.*

H. Gouhier

**R**ozróżnienie między byciem a obecnością – zatarte w Heideggerowskim *Byciu i czasie*<sup>1</sup> – nabiera w myśli dialogicznej, podobnie jak w antropologicznie zorientowanym egzystencjalizmie, znaczenia pierwszoplanowego. Bycie przysługuje bytom, o ile można o nich mówić, że istnieją; obecność tego, kto egzystuje, właściwa jest ludziom, osobom<sup>2</sup>. Egzys-

---

<sup>1</sup> Można zaryzykować tezę, że ontologia fundamentalna Heideggera jednocześnie przekracza i potwierdza tradycję nowożytnego idealizmu. Przekracza, bo *Dasein* nie jest już tradycyjnym podmiotem, przeciwstawionym przedmiotowi i odczuwającym niedogodność tej sytuacji; jako świadek bycia-w-świecie jest ono przecież tyleż podmiotem, co przedmiotem. Potwierdza, bo Heideggerowskie *Dasein* nie porzuca optyki monologicznej, znamiennej dla myślenia nowożytnego.

<sup>2</sup> Ilustracji tej, skądinąd oczywistej dystynkcji odróżniającej bycie bytu od egzystencji osoby, dostarczyć mogą słowa Jacobiego: „Na bycie bez świadomości, bez osobowości, bez istotnego trwania nic mi nie zależy i wolę, razem z Kantem, być najbiedniejszą wśród *naturis naturatis* aniżeli spinozjańską *natura naturans* [...]”; cyt. za: J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, maszynopis niepublikowany, udostępniony przez Autora, s. 71–72.

tencja przybiera formę obecności, gdyż przez nią się wyraża. Ta obecność polega zawsze na uświadamianym uobecnianiu, a realizowana jest w relacji – między tym, kto się uobecnia a tym, kto jest świadkiem owego uobecnienia. Antycypacje takiej perspektywy dadzą się odnaleźć już w myśli Platona<sup>3</sup>, który – inspirowany zapewne sugestiami Gorgiasza z Leontinoi bądź innych sofistów podejmujących zagadnienia genezy i filiacji kategorii estetycznych – dopatruje się bezpośredniej zależności między obecnością a uczestnictwem, odznaczającymi się nie tylko relacyjnością, ale też zwrotnością<sup>4</sup>.

Uczestniczenie nie polega na biernym odtwarzaniu, na odwzorowywaniu uwzględniającym jedynie przedmiotowy wymiar wzoru, „modelu”, a nie podmiotowy wymiar tego, kto ową czynność podejmuje. Przeciwnie, jako podążanie „po śladach” jest ono czymś różnym od mechanicznego powielania, gdyż wymaga zaangażowania współtworzącego nową jakość<sup>5</sup>. To zaangażowanie nie tylko dzieje się w czasie, ale

---

<sup>3</sup> Co nie znaczy, by wolno było bez zastrzeżeń rozpoznać w Platonie dialogika. Trzeba pamiętać, że u Platona „imiennej” konkretności ludzkiego doświadczenia zostaje radykalnie przeciwstawiona ogólność idei, a droga do poznania prowadzi przez pojęcia, które w nazwach uzyskują swój językowy wyraz. Platoński Kratylos orzekając: „Ten, kto zna nazwy, zna również rzeczy”, traktuje nazwy jako media ogólności umożliwiającej wiedzę, a nie jako *nomina propria*. Platon, *Kratylos*, 435d, przeł. W. Stefański, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 52.

<sup>4</sup> Rozpatrując wzajemne odniesienie bytu empirycznego do swej idei (*koinonia*), można powiedzieć, że „obecność» (*παρουσία*) stanowi – podobnie jak »naśladownictwo« (*μιμησις*) – postać czy też rodzaj samego uczestnictwa (*μετέξις*). Uczestnictwo bowiem, będąc z założenia relacyjne, sprawia, że to, co uczestniczy, odniesione jest w szczególny sposób do tego, w czym uczestniczy (obecność), ale również to, w czym uczestniczy, odniesione jest jako do tego, co uczestniczy (naśladownictwo). Zależnie zatem od kierunku, w jakim postępuje analiza uczestnictwa, możemy rozważać uczestnictwo w modusie obecności bądź naśladownictwa”. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1997, s. 45.

<sup>5</sup> Tischner, odwołując się do metafory, przyrównuje uczestnictwo do artystycznego „naśladowania”, które nie jest zwykłym powielaniem właś-

wręcz generuje czas, sprawia, że istnienie – tego, kto jest obecny i współobecny, a zatem, kto uczestniczy w relacjach międzypersonalnych – jest czasowym „dzianiem się”, i dopiero jako takie staje się zrozumiałe.

Słynna tyrada z XI księgi *Wyznań* św. Augustyna, próbującego rozwikłać zagadkę czasu ujawnia niejednorodność jego struktury<sup>6</sup>. Augustyna zdumiewała wielowarstwowość zjawiska czasu, to, że jawi się on zarówno w obszarze tego, co mierzone, jak i ucieleśnia miarę umożliwiającą mierzenie, a ta z kolei sama wymaga odwołania się do jakiegoś, zewnętrznego wprowadzie, ale przecież również „czasowego” kryterium, które umożliwi jej weryfikację. Biskupa Hippony niepokoi ponadto nieuchwytność samego zjawiska, rozpiętego między przeszłością a przyszłością i dostępnego jedynie w teraźniejszości, w jakimś „teraz”, które jednak z uwagi na swą pozorną beczasowość zdaje się przeczyć samej istocie czasu<sup>7</sup>. Augustyn dopuszcza hipotezę o subiektywnym, sensualnym statusie czasu, który byłby jedynie odpowiedzią ludzkiej zmysłowości reagującej na zjawiskowo percypowaną przedmiotowość, a może nawet stanowiłby swoistą właściwość ludzkiego umysłu<sup>8</sup>. Uwzględnia też „psychologiczne” (w naszym rozumieniu tego słowa) i funkcjonalne wyjaśnienie zjawiska czasu, który byłby konsekwencją takich stanów ludzkiego umysłu, jak oczekiwanie, uwaga i pamięć – to dzięki

---

ciwym biernej receptywności, jako że tancerz, idąc „po śladach” muzyki, odczytuje ją w sobie tylko właściwy sposób. Por. *Sprawa osoby – wstępne przybliżenie*, „Logos i Ethos”, 1992, nr 2, s. 5–19.

<sup>6</sup> „Czyż mógłbym mierzyć ruch ciała – jak długo on trwa [...] – gdybym czasu, w którym się ono porusza, nie mierzył? W takim razie – według czego mierzę czas?” Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 294. Pobrzmiewają tu echa platońskie (por. np. *Fedon*, XIX).

<sup>7</sup> Z kolei tu Augustyn wpisuje się w nurt krytycznego dekonstruowania czasu, najsilniej zaznaczonego przez eleatów i zmierzającego do wykazania, że czasowi przysługuje jedynie relatywna realność, korespondująca z ludzkimi zmysłami, lecz iluzoryczna względem intelektu.

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 295.

nim, i tylko przez wzgląd na ich użycie, znaczenia nabierałyby takie kategorie czasu, jak przyszłość, terażniejszość i przeszłość<sup>9</sup>. Ostatecznie Augustyn uznaje czas za funkcję stworzenia, w Bogu upatrując jego źródła, przyczyny i jedyne gwaranta jego realności – względnej, gdyż związanej z istnieniem tego, co niedoskonałe, nietrwałe, skończone<sup>10</sup>. U Augustyna względność czasu i wszelkiego bytu, który, jako istniejący w czasie, a przeto nieabsolutny, odsyła do swego absolutnego źródła, daje się wyjaśnić pod warunkiem uznania pozaczasowego fundamentu świata.

W dobie współczesnej konsekwentny sprzeciw wobec owej eleacko-Platońsko-Augustyńskiej tradycji, pragnącej wyprowadzić realność i doskonałość bytu poza sferę określeń czasowych, przyniesie Heidegger. Jeśli wierzyć niemieckiemu myślicielowi, to pierwszej w dziejach filozofii kontestacji koncepcji czasu, wyłożonej w Arystotelesowej *Fizyce*, dokonał w swych *Wykładach* Husserl<sup>11</sup>. Jednak dopiero on, Heidegger, dawnej ontoteologii – która myślenie o bycie monopolizowała w sposób sztucznie dystansujący byt od kontekstu czasowości, a także sama, jako refleksja, abstrahowała od swego temporalnego uwikłania – miałby przeciwstawić własną ontologię: „fundamentalną”, gdyż ufundowaną swą dziejowością. W Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej w centrum filozoficznego namysłu – prawdziwie ontologicznego, a nie podporządkowanego „ontoteologii” czyniącej go niezdolnym do ujawnienia „różnicy ontologicznej” (między bytem a byciem) – sytuuje się temporalne bycie (*Sein*), odróżnione od substancjalnie i pozaczasowo rozumianego „będącego” (*Seiende*). Odsłanianie charakterów bycia

<sup>9</sup> Tamże, s. 298.

<sup>10</sup> Tamże, s. 300–301.

<sup>11</sup> Heidegger zarzuca greckiej koncepcji nieuwzględnienie „fundamentalnej ontologicznej funkcji czasu” i podstawy jej możliwości. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 37; por. J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 103.

– przynależące jestestwu (*Dasein*), które jako jedyne jest owemu byciu przytomne, gdyż nieustannie o nie pyta i próbuje wciąż na nowo je interpretować, „wykładać na możliwości” (dzieje się to przede wszystkim w pozarefleksyjnej sferze praktycznego odnoszenia się do tego, co „podręczne”) – dokonuje się ze względu na uczasowienie owego procesu; czas, w jakimś sensie stanowiący rdzeń egzystencji jestestwa, jest nawet niezbędnym warunkiem umożliwiającym temu, co bytuje, „rozumienie się na swoim byciu-w-świecie”. Dlatego też, o ile kwestię bytu można było podnosić poza odniesieniami temporalnymi, o tyle Heideggerowskie bycie jest nie tylko zawsze zanurzone w czas, ale nawet jest jego swoistym generatorem. Zgodnie z optyką Augustyna względna, czasowa realność tego, co bytujące i co poznawalne, ufundowane były na tym, co bezwzględne i pozaczasowe. U Heideggera przeciwnie, czas okazuje się nawet podstawowym sensem bycia jestestwa<sup>12</sup>, a zatem jeśli by dążyć do odsłonięcia „absolutnego” wymiaru rzeczywistości, to odnajdziemy go właśnie w dzianiu się, będącym istotą czasu.

Heidegger pragnie w taki sposób dokonać filozoficznej rehabilitacji czasu, by z apriorycznego czynnika poznania (jak to było u Kanta) albo z kategorii przynależnej światu czy świadomości bądź z tajemnicy przekształcić go w czynnik konstytuujący bycie bytu; byt bowiem, jako bytujący, z czasu wypływa, „czasuje się na możliwości”<sup>13</sup>. Dostrzeżone już przez Arystotelesa trzy aspekty czasu – subiektywno-psychologiczny, ontyczny i teoretyczno-epistemiczny – stapiają się u Heideggera w jeden, ontologiczny, wyczerpujący nie tylko wszelką czasowość, ale też wszelką bytowość i wszelkie poznanie.

---

<sup>12</sup> „Jako sens bycia tego bytu, który zwiemy «jestestwem» ukażemy czasowość”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 25.

<sup>13</sup> Generatywny i dynamiczny charakter świata, jako nie tylko przenikniętego czasem, ale będącego jego funkcją, oddają słowa: „Świat nie jest ani czymś obecnym, ani poręcznym, lecz uczasawia się w czasowości”. Tamże, s. 512.

W takiej perspektywie traci swą eksplikacyjną nośność również Bergsonowskie odróżnienie dwóch wymiarów czasu, będącego z jednej strony czymś subiektywnym, zapośredniczanym doświadczeniem i świadomością, ale z drugiej wyrażającego obiektywność, dostępną intuicyjnie; czas nie jest u Heideggera generowany nakładającymi się na siebie sekwencjami przeszłego, teraźniejszego i przyszłego, gdyż wszelkie sposoby jego rozumienia mają swe źródło w czasowości czasu, stanowiącej dla Heideggera *arché* wszelkiej rzeczywistości<sup>14</sup>.

Jednak w koncepcji Heideggera ontologizacja czasu, konsekwentnie towarzysząca homogenizacji i unifikacji sfer „podmiotowego” i „przedmiotowego”, które w dawnej przedheideggerowskiej idealistycznej perspektywie były wzajemnie spolaryzowane, przynosi m. in. zarzucenie dawnej dystynkcji, pozwalającej rozróżniać między subiektywnym czasem przynależnym świadomości i osobie, a obiektywnym czasem tego, co przedmiotowe. Czas u Heideggera nie posiada **imienia**, gdyż nawet człowiek (dostępny w zjawisku *Dasein*) jest go pozbawiony, a jedynym określeniem pozwalającym go zidentyfikować jest tu-i-teraz (*Da*). Czymś innym jest czas „imienny”, związany nie z anonimowym ludzkim *jestestwem* (*Dasein*), które wyraża siebie w swoim „tu oto”, lecz z konkretną ludzką osobą, będącą czymś więcej niż jednostkowy *casus* bycia-w-świecie, autoeksplikującego się w kontekście wewnątrzświatowej uczasowionej anonimowości. Wydaje się, że dopiero czas „imienny” pozwala zrozumieć to, skąd pochodzi Heideggerowski „zew sumienia” (*Stimme des Gewissens*)<sup>15</sup>, który jeśli ma być czymś więcej niż tylko złudzeniem, winien wskazywać na rzeczywiste „Ty”, które jako jedyne zdolne jest nadać ludzkiemu „Ja” etyczną (ale także pozaetyczną) podmiotowość – rzeczywistą dzięki rozumieniu „mojego” czasu, a nie za sprawą „rozumienia się” na anonimowych charakterach czasowości.

<sup>14</sup> Tamże, s. 26, 37.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, s. 268.

Czas „imienny” nie jest z pewnością czasem znanym ontologii fundamentalnej, czasem, w którym ludzkie jestestwo miało rozpoznawać wezwanie i zew troski, jako dotyczące i wzywające właśnie jego<sup>16</sup>. Nie jest on, tym bardziej, czasem obiektywnym bądź fizykalnym, czasem zewnętrznym lub właściwym wewnętrznej świadomości, lecz jest czasem wpisującym się pomiędzy pytanie – zadane i usłyszane, a odpowiedź – oczekiwaną, udzielaną, należną. Różnica między czasem „bezimiennym” a „imiennym” odpowiada różnicy między **byciem**, które orzeka się ze względu na kontekst ontologiczny – rozumiany i konkretny, ale pozbawiony osobowej tożsamości – a **obecnością**, polegającą zawsze na byciu jakiejś osoby obecną względem innej osoby. Czas imienny nie konstituuje się pomiędzy przeszłym a przyszłym, lecz w teraźniejszości<sup>17</sup>, czyli w obliczu tych, którzy są dla siebie obecni. Obecność nie jest sprowadzalna do bycia-w-świecie, gdyż to ostatnie przysługuje wszystkim bytom typu *Dasein*, tymczasem ona rozciąga się jedynie między uczestnikami dialogu<sup>18</sup>. Bycie obecnym jest czymś więcej niż bycie przytomnym, pierwsze bowiem wyraża osobowy wymiar pewnego „ktoś”, uczestników tego bycia-wobec, tymczasem drugie poprzestaje jedynie na ujawnieniu okoliczności, że „coś” jest uprzytamniane, i że jako takie jest ono przedmiotem bądź treścią myślenia czy rozumienia. Bycie obecnym polega na byciu-wobec-osoby, które nie tylko wyjawia szczególny wymiar czasu – dziejącego się między osobami – ale też wiąże obie osoby pozostające z sobą w relacji i na mocy wspólnego zanurzenia w czasowość egzystującą w sposób autentyczny<sup>19</sup>. W „imien-

<sup>16</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 376–423.

<sup>17</sup> Instruktywna jest w tym względzie konfrontacja niemieckiego słowa „teraźniejszość”, „współczesność” czy właśnie „obecność” (*Gegenwart*) ze słowem „przedmiot” (*Gegenstand*).

<sup>18</sup> „Inny jest tak długo obecny przy mnie, jak długo trwa cisza między pytaniem a odpowiedzią”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 80.

<sup>19</sup> Zaprzyjaźniona z Marcelem Marie Madeleine Davy pisała, już po jego śmierci: „ponieważ jest on obecny dla samego siebie, dlatego może stać się

nej”, dialogicznej relacji – umożliwiającej ludzkim osobom „rozumienie się” na swej własnej egzystencji, permanentne podejmowanie trudu eksplikowania jej sensu i afirmowanie jej wartości, solidaryzowanie się z tym, co pożądane i oczyszczanie się z tego, co zagraża destrukcją<sup>20</sup> – człowiek w osnowę czasu wplata słowa, wypowiedane i usłyszane, słowa dialogu, z których żadne nie może być ostatnie, gdyż ostatnie słowo, niczym śmierć, kładłoby kres wszelkim możliwościom stawania się ludzkiej egzystencji i uczyniłyby ją dokonaną, pozaczasową, i tym samym nierzeczywistą<sup>21</sup>. Dialog charakteryzuje zatem ludzkie bycie-w-świecie nie tak, jak Heideggerowskie bycie-ku-śmierci, będące najbardziej własną (właściwą), bezwzględną, nieprzewycięzalną i nieuchwytną dla jestestwa możliwością jego egzystencji<sup>22</sup>. U Heideggera śmierć, będąca warunkiem wszelkiej czasowości, przypomina Gadamerowskie „ostatnie słowo”, nigdy niewypowiedziane, choć wciąż obecne i dlatego nadające sens wszystkim słowom je poprzedzającym, a także czyniące je realnymi. Jednak rzeczywisty dialog, określający „imienny” czas ludzkiej egzystencji składa się z innych słów, ze słów

---

obecny dla drugiego”. M. M. Davy, *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel*, Paris 1947, s. 2; cyt. za: A. Latoń, *Homo viator – homo testis*, [w:] *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 124.

<sup>20</sup> Por. J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Wrocław, s. 91–102.

<sup>21</sup> Jeśliby przyrównać egzystencję człowieka do rozmowy, to za niemożliwością jej zakończenia przemawiają słowa kończące słynną książkę Gadamera: „Toczącej się rozmowy nie można podsumować. Zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 507.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 365–375. Por. M. Pinholster, *Sokrates, Heidegger i wstępny kurs filozofii*, przeł. zespół UW, „Edukacja Filozoficzna”, 2001, vol. 32, s. 135–146.



uobecnianych obecnością wypowiadających je uczestników, tych, którzy dopełniają ich sens mocą wzajemnego zwracania się do siebie. Egzystencja ta nie jest zatem byciem-ku-śmierci, lecz byciem-ku-nadziei: wysłuchania, zrozumienia, odwzajemnienia – słowem – ku nadziei ocalenia, w znaczeniu najszerszym, a nie jedynie eschatologicznym. Rozmowa dziejąca się pomiędzy partnerami nie kończy się z chwilą, gdy któryś z nich zamilknie, otwiera bowiem przed nimi przyszłość, jako wymiar czasu, i w każdym momencie może zostać wznowiona<sup>23</sup> – nie ze względu na inicjujący ją moment trwogi przed spełnieniem wyczerpującym byciem, jako nie-możliwe – lecz ze względu na możliwość ponownego podjęcia relacji; istotę tej relacji określa przede wszystkim jej osobowy, międzypodmiotowy charakter, wszelkie bowiem funkcjonalne i pragmatyczne przysługujące jej określenia są czymś wtórnym<sup>24</sup>. Dlatego Lévinas uzna, że: „rozumienie bycia w ogóle nie może **zapanować** nad relacją z innym człowiekiem”<sup>25</sup>, a skoro relacja z człowiekiem nie tylko poprzedza, ale też określa rozumienie bycia, to okaże się, iż wszelka ontologia, nawet „fundamentalna” jest wtórna względem metafizyki: „relacja z innym człowiekiem jako z rozmówcą, ta relacja z **bytem** – poprzedza wszelką ontologię”<sup>26</sup>.

Dialogicznemu rozumieniu czasu niewątpliwie bliższa od Heideggerowskiej będzie koncepcja Jacobiego. Również dla

---

<sup>23</sup> Por. Z. Wendland, *Zagadnienie czasu i rola języka w doświadczeniu hermeneutycznym*, „Edukacja Filozoficzna”, 2001, vol. 32, s. 113–134.

<sup>24</sup> Dla Heideggera przeciwnie, dialog, angażujący sferę współlistnienia, zapośredniczony jest – tak jak inne sposoby bycia-w-świecie – kontekstem utensyliów. Por. W. P. Glinkowski, *Pytanie o dialogiczny status „współ” – w świetle Heideggerowskiego Dasein*, „Edukacja Filozoficzna”, 2004, vol. 38, s. 257–276.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 37.

<sup>26</sup> Tamże, s. 38.

tego filozofa – na dwa stulecia przed Heideggerem – czas nie jest czymś, co stoi przed człowiekiem, lecz czymś generowanym przez niego, jako egzystującego. Bycie człowiekiem zakłada bycie w czasie, ponieważ być człowiekiem to tyle, co „mieć początek i koniec”<sup>27</sup>. Już Jacobi, dwa wieki przed Husserlem, sformułował tezę, iż poszczególne fazy czasu – przeszłość, terażniejszość, przyszłość – wzajemnie odnoszą się do siebie w ludzkim przeżyciu. Terażniejszość nie jest dla Jacobiego uprzywilejowanym segmentem czasu, gdyż stanowi jedynie zjawisko przeszłości i przyszłości<sup>28</sup>. To właśnie ze względu na czas człowiek nadaje realność własnej egzystencji, której konstytuowanie jest konsekwencją konstytuowania czasu. Konstytuując egzystencję, człowiek odnosi się nie tylko do skończoności, ale też do wieczności, którą przekracza własnym czasem<sup>29</sup>. Z tego powodu ludzka skończoność okazuje się „nieskończona”, gdyż jej ostatecznej podstawy nigdy nie poddaje się teoretycznemu rozpoznaniu i musi ona pozostać tajemnicą. Również rajski upadek człowieka przynosi, wedle koncepcji Jacobiego, nie tyle kres ludzkiej szczęśliwości, ile okazuje się warunkiem pełnego ucłowieczenia istoty, która dopiero ze względu na świadomość własnej śmiertelności może rozpoznawać własne bycie-w-świecie, jako egzystencję ludzką<sup>30</sup>.

Rozumienie czasu, podobnie jak rozumienie śmierci, wydaje się istotnym wyznacznikiem sensu ludzkiej egzystencji. Jej znaczenie może być wyprowadzane z uniwersalnych egzystencjałów określających temporalność ludzkiego bycia-w-

---

<sup>27</sup> J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 50.

<sup>28</sup> Tamże, s. 51.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 52–54. Józef Piórczyński odczytuje myśl Jacobiego: „Człowiek nie naznaczony kresem swojego bytu nie jest po prostu człowiekiem”. Tamże, s. 53.

świecie, ale można też pytać o nią i poszukiwać jej w obszarze „imiennego” zanurzenia w czas. Czasu nie podobna wyrazić żadną ogólną kategorią ani do niej zredukować, gdyż bywa jednoznacznie określany jedynie aktem relacji urzeczywistnionej dialogicznym zwracaniem się do siebie konkretnych, uczestniczących w niej osób, z których każda nosi imię: Ty i Ja.

## ***Rozdział VI: Imię przestrzeni, czyli miejsce***



*Wydaje się to czymś po-  
tężnym i trudnym do uję-  
cia – topos – to znaczy  
miejsce-przestrzeń.*

Arystoteles

**W**ydaje się, że tak, jak rozeznanie przestrzeni umożliwiał orientację topograficzną, tak również orientacja w najszerszej rozumianym świecie sensów i znaczeń jest możliwa pod warunkiem uczynienia jej możliwie przejrzystą, sprawienia, że dzięki temu staje się dla nas przestrzenią znaną, a przynajmniej poznawalną, a nie obcą, niedostępną i wrogą. Ludzka eksploracja przestrzeni, zmierzająca do ich uładzenia i zagospodarowania przyjaznym człowiekowi sensem, a przede wszystkim pozwalająca rozpoznać w nich porządek (niekoniecznie immanentny), niesie w sobie komponent aksjologiczny. Już Mircea Eliade twierdził: „kosmizacja nieznanymi obszarów zawsze jest konsekracją: kto porządkuje jakąś przestrzeń, ten powtarza przykładowe dzieło bogów”<sup>1</sup>. Z kolei dla Yi-Fu Tuana ważne jest odróżnienie konkretnego **miejsca**, które może zaistnieć jedynie na mocy ludzkiego kulturotwórczego *fiat*, od „bezimienności”, w jakiej pogrążona

---

<sup>1</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 25–26.

jest abstrakcyjność **przestrzeni**<sup>2</sup>. To właśnie ludzie, za sprawą swych umiejętności, inwencji, aktywności organizują przestrzeń, „umiejscowiają” ją, czynią „imienną”, nadają jej swoisty sens, jakiego wcześniej nie miała. Miejsce – w odróżnieniu od przestrzeni – odznacza się konkretnością zapewniającą mu wyrazistość, identyfikowalność, tożsamość (chyba, że „przestrzeń” będzie się traktować, na podobieństwo miejsca, jako nazwaną, „umiejscowioną”, co zachodzi wówczas, gdy uznamy ją za tak bliską, że staje się ona dla nas miejscem)<sup>3</sup>. Jeśli jednak **przestrzeń świata** uznamy za „wcześniejszą” względem **miejsca** zajmowanego przez człowieka w **środowisku** – co byłoby w zgodzie z hermeneutyczną zasadą<sup>4</sup> głoszącą genetyczną uprzedniość całości sensu względem dających się w nim wyróżnić **części** – to okaże się, że sens przestrzeni musi już nieść w sobie imiennność, jako potencjalność umożliwiającą określanie miejsc wynurzających się z tego, co pozornie bezimienne. Właśnie ta potencjalna imiennność pozwala na odnajdywanie w przestrzeni miejsc,

---

<sup>2</sup> Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987. Czytamy: „Miejsce to bezpieczeństwo, przestrzeń to wolność: przywiązani jesteśmy do pierwszego i tęsknimy za drugim. Tamże, s. 13.

<sup>3</sup> Jednym z przykładów tego procesu może być autoanaliza wyłaniająca się z dialogu między Nielsem Bohrem a Wernerem Heisenbergiem, zwiędzającymi „nowe” miejsce: „Jako uczeni wierzymy, że zamek składa się z kamieni i podziwiamy sposób, w jaki architekt je zestawił. [...] Fakt, że Hamlet tutaj żył, nie zmienia żadnego z tych elementów, a jednak zmienia wszystko. Ściany i mury przemawiają nagle innym językiem [...]. Kronberg staje się dla nas zupełnie innym zamkiem”. Tamże, s. 14.

<sup>4</sup> U Heideggera hermeneutyczny proces stawania się sensu przebiega zgodnie z kierunkiem: od ogólności **wstępnego zasobu** (*Vorhabe*), poprzez ukonkretniającą go perspektywiczność **wstępnego oglądu** (*Vorsicht*) („który coś wziętego za wstępny zasób «przykrawa» do pewnej określonej wykładni”), aż po **wstępne pojęcie** (*Vorgriff*), oznaczające zastosowanie konkretnej struktury pojęć. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 213, 217. Por. też: H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół rozumienia*, red. T. Gadacz, Kraków 1993, s. 227–234.

na nazywanie ich, na kulturowe i emocjonalne oswajanie – bezpośrednio i zmysłowe lub intelektualne, zapośredniczone językiem i symbolami – zachodzące zarówno w wymiarze społecznie zobiektywizowanym, jak i prywatnym, subiektywnym. Skoro zarówno „imiennie” miejsce, jak i przestrzeń „bezimienna” (choć niosąca w sobie potencjał nazywalności oraz stwarzająca grunt niezbędny dla urzeczywistnienia się wszystkiego, co imienne) dopełniają się wzajemnie, można przyjąć, że: „pojęcia «przeźrzeń» i «miejsce» potrzebują siebie nawzajem”<sup>5</sup>.

Miejsce, podobnie jak przestrzeń, pojawia się w konsekwencji kulturotwórczych kreacji, których podmiotem są społeczeństwa, ale też poszczególne ludzkie jednostki z ich osobistym doświadczeniem, z projektami interpretacji i przekształcaniami rzeczywistości. Przestrzeń może być osobista lub społeczna, powszednia lub święta, przynależąca przeszłości lub określana ze względu na projekt, wyrastająca z tego, co dopiero nadchodzi, stosownie do jego realizacji.

Przeźrzeń i miejsce do tego stopnia towarzyszą ludzkiemu myśleniu, że można by odnaleźć analogie między sposobami myślenia o nich a typem myślenia, rozróżnianym ze względu na udział i rodzaj racjonalności, z jaką się ono identyfikuje. Jeśli zatem wyróżnia się myślenie mityczne (jako przedfilozoficzne), wrażliowe (*dóksa*), techniczno-pragmatyczne (*techné*) czy wreszcie intersubiektywno-teoretyczne (*epistéme*), to podobnie dałoby się wyróżnić odpowiadające im typy miejsc i przestrzeni<sup>6</sup>. Również przedmiot, o którym się myśli, i który się poznaje, otrzymuje swój charakter od charakteru przestrzeni, do której przynależy i w której otrzymuje swoje

---

<sup>5</sup> Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 16. „Bezpieczeństwo i stabilność miejsca zwraca naszą uwagę na otwartość, wielkość i grozę przestrzeni – i na odwrót”. Autor przyrównuje też miejsce-polożenie do pauzy pojawiającej się w obszarze przestrzeni, która odpowiada procesowi nieustannego stawania się. Tamże.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 28–31.

miejsce. Niewątpliwie rodzaj umiejscowienia przedmiotu w przestrzeni (również w przestrzeni sensu) decyduje o jego właściwościach, a w tym o przyznawanym mu uposażeniu aksjologicznym<sup>7</sup>.

Jakkolwiek przestrzeń daje podłoże istnieniu osób – również w ich wzajemnym wchodzeniu w relacje z sobą – to jednak to, co ją wyznacza nie przysługuje jej *a priori*, gdyż jej znaczenie jest zapośredniczone dialogicznie: odsyła do relacji, ze względu na które może ujawnić swój sens, a z kolei te wskazują na swoją aksjologiczną proveniencję<sup>8</sup>. Dlatego przestrzeń daje się odczytać jako podstawowe tło, do którego można odnieść wszelkie wartości.

Heidegger zakładał, że „przestrzenie otrzymują swoją istotę od miejsc, a nie od «przestrzeni»”<sup>9</sup>. Zarazem, odwołując się do Hegla, twierdził, że „Czas jest «prawdą» przestrzeni”<sup>10</sup>. Czas – zapewne tak należy czytać powyższe orzeczenie – jest rdzeniem rzeczywistości wszelkiego bycia, które, jak wiemy, dochodzi do głosu (u wczesnego Heideggera) w ludzkim byciu-w-świecie. Czas uposaża przestrzeń sensem<sup>11</sup>; odsłania je,

<sup>7</sup> „Cenionym rzeczom nadaje się nazwy: nakrycie do herbaty to *wedgewood*, krzesło to *chippendale*. Ludzie mają imiona”. Tamże.

<sup>8</sup> Tischner zauważa: „Organizacja przestrzeni obcowań wynika z czynników pozaprzestrzennych. Czynnikiemami tymi są wartości. Struktura między-ludzkiej przestrzeni odsyła do aksjologii”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 244.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, zwłaszcza s. 326; cyt. za: E. Wolicka, *Zamiast wprowadzenia*, [w:] *Miejsce rzeczywiste. Miejsce wyobrażone*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin 1999, s. 5.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 598.

<sup>11</sup> Wątpliwa wydaje się opinia, jakoby u wczesnego Heideggera, w odróżnieniu od późnego, analizy czasowości i przestrzenności jestestwa były wzajemnie zdystansowane, a przestrzenność miałaby być „fundowana w czasowości”, podczas gdy później Heidegger miałby traktować czas i przestrzeń w sposób równoważny (C. Woźniak, *Od tłumacza*, [w:] M. Heidegger, *Sztuka i przestrzeń*, „Principia” 1991, t. III, s. 120). Przeczą temu wypowiedzi: „Przestrzeń jest z gruntu różna od czasu”, są one bowiem „z gruntu

nie tylko w ich stawaniu się i ginięciu, ale też w ich daremnym buncie względem niego, w iluzorycznym wyłamywaniu się z jego wszechogarniającego strumienia, czego wyrazem może być choćby tworzenie miejsc, nazywanie ich, rozpoznawanie czy orientujące się na nie „umiejscawianie”. Mowa czasu nie musi jednak przekreślać mowy przestrzeni, nie musi odmawiać jej miejsc i w ten sposób odrzeczywistniać ją. Miejsca są niewątpliwie naznaczone czasem, ale prawdą jest również to, że „poczucie czasu wpływa na poczucie miejsca”<sup>12</sup>. Niepodobna jednak w Heideggerowskim „czasowaniu się czasu”<sup>13</sup> uznać propozycję zdolną całkowicie wyprzeć „miejscowienie się miejsc” i pozbawić miejsca tego, co jakkolwiek, jako proces, konstytuuje się w czasie, to jednak ustanawia autonomiczny sens miejsc, niejako „na przekór” czasowi.

Nietrudno zauważyć, że imię zawiera w sobie określenie miejsca – nie tylko dlatego, że miejsce jest jakoś nazwane, i w ten sposób pozwala się zidentyfikować, ale zwłaszcza dlatego, że samo imię stanowi szczególne „miejsce” człowieka. Słusznie zauważono, iż człowiek, identyfikując się z własnym imieniem, określa zarazem miejsce zajmowane aktualnie przez swą egzystencję: „mówiąc, kim jest, odsłania to, **gdzie** jest”<sup>14</sup>. Miejsce, określające owo **gdzie** zajmowane przez człowieka, jest oczywiście *toposem* właściwym nie tyle fizycznej przestrzeni, ile *toposem* sensu urealnianego się między osobami i tylko między nimi zachowującego swą ważność. Nie znaczy to jakoby takie miejsca i taka przestrzeń miały być

---

odmiennej istoty” (M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 349–350). Te orzeczenia odnajdujemy w tekście Heideggera powstałym w tym samym czasie, co *Die Frage nach dem Ding*, w którym jakoby „dociera Heidegger do myślenia jedności i równoważności przestrzeni i czasu”. C. Woźniak, *op. cit.*, s. 120.

<sup>12</sup> Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 232.

<sup>13</sup> Krzysztof Michalski słusznie zauważa: „Czasowość nie jest bytem, co przekracza siebie [...]. Nie «jest», a «czasuje» – powiada Heidegger”. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 142.

<sup>14</sup> J. Tischner, *op. cit.*, s. 234.



pozbawione innej rzeczywistości bądź stanowiły zaledwie refleks rzeczywistości zobiektywizowanej<sup>15</sup>. Przeciwnie, „nierozciąglą przestrzeń sensu **jest** i jest nawet czymś bardziej podstawowym niż rzeczowa przestrzeń rozciągłości”<sup>16</sup>. Jednocześnie miejsca składające się na ową przestrzeń urealniamy się nie ze względu na swoją autonomiczną bytowość, na bycie „jedno obok drugiego”<sup>17</sup>, gdyż takiej bytowości „same w sobie” nie posiadają. Tym, co je konstytuuje, jest relacja zwracających się do siebie osób – relacja nie zawsze tożsama ze spotkaniem, ale zawsze odsłaniająca uprzedniość bycia osobą wobec osób, w stosunku do bycia rzeczy pośród rzeczy.

Miejszem ludzkiej egzystencji jest świat. Nie jest on tożsamy ze środowiskiem, gdyż ono stanowi zaledwie jedną z nisz kulturowych, dającą się wprawdzie wyodrębnić ze świata, lecz będącą względem świata czymś wtórnym, to świat bowiem, jako **całość**, udziela sensu środowiskom, a nie one – jako **części** – jemu<sup>18</sup>. Trudno zatem zgodzić się z wczes-

---

<sup>15</sup> Dla naszych potrzeb możemy synonimicznie określać taką zobiektywizowaną rzeczywistość mianem: „intencjonalnej”, „uprzedmiotowionej”, „perspektywicznej”. Ostatnie z przytoczonych tu określeń – powszechnie funkcjonujących w literaturze dialogicznej – użył autor słynnej pracy *Der Andere*. Por. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 261–262, *passim*.

<sup>16</sup> J. Tischner, *op. cit.*, s. 235. W innym miejscu Tischner stwierdza: „Z dwu otwarć – otwarcia intencjonalnego i dialogicznego – niewątpliwie bardziej podstawowe jest otwarcie dialogiczne”. Tamże, s. 18.

<sup>17</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 40, 48, 59, *passim*. Podobnie u Tischnera: „*Miejsce człowieka* w przestrzeni obcowań nie jest punktem obok punktu, lecz jest polem określonych możliwości i niemożliwości, ściśle związanych z własną wolnością człowieka oraz z wolnością cudzą” oraz „*Miejscem człowieka* w przestrzeni sensu jest pole jego możliwości”. J. Tischner, *op. cit.*, s. 237, 239.

<sup>18</sup> Wedle M. Bubera (*op. cit.*, s. 126–130), człowiek tym różni się od innych istot, że świat jest dla niego całością, i to taką, od której potrafi się dystansować. Por. J. Mader, *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 385.

ną koncepcją Heideggera<sup>19</sup>, który w *Sein und Zeit* głosił środowiskowo-narzędziową genezę przysługującą ludzkemu *Dasein* z uwagi na jego zawsze praktyczne i zawsze partykularne bycie-w-świecie<sup>20</sup>. Jest raczej tak, że uprzedniość świata umożliwia pojawienie się wtórnych wobec niego kontekstów utensyliów zarówno w aspekcie ich rozumienia („rozumienia się” *Dasein* na nich), jak i użytkowania<sup>21</sup>.

Przestrzeń wzajemności, rozciągająca się między osobami – a nie między rzeczami – ulega spolaryzowaniu na mocy spełniających się w jej obszarze relacji międzyludzkich, w czego konsekwencji pojawiają się takie jej enklawy, jak np. „pole wzajemności”, „pole przeciwieństwa” czy „pole władania”<sup>22</sup>. Gdyby odwołać się do dziewiętnastowiecznej metodologicznej

---

<sup>19</sup> Bliski Heideggerowi jest Ricoeur, gdy pisze: „Dla mnie świat jest całością odniesień otwartych przez wszystkie rodzaje opisowych lub poetyckich tekstów, które czytałem, interpretowałem i ukochałem. Rozumieć te teksty, to włączać do predykatów naszej sytuacji wszystkie znaczenia, które ze zwykłego otoczenia (*Umwelt*) czynią świat (*Welt*). Faktycznie, to właśnie dziełom fikcji w znacznej mierze zawdzięczamy poszerzenie naszego horyzontu egzystencji”. P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris 1983, t. I, s. 122; cyt. za: T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 22.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas, passim*, np.: „W sposobie bycia tego, co dostępne [*Zuhandenen*], tj. w jego sytuacyjnym powiązaniu [*Bewandtnis*] leży jego istotowe odniesienie do możliwych użytkowników, na których «miarę» ma to być skrojone. W zastosowanym materiale w równym stopniu spotyka producent lub dostawca, jak ten, kto dobrze lub źle obsługuje” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, s. 117).

<sup>21</sup> „Świat oznacza przecież z konieczności coś samodzielnego, wychodzącego ze swej istoty poza rewir znajdującego się «w» nim obserwatora”. M. Buber, *op. cit.*, s. 127.

<sup>22</sup> J. Tischner, *op. cit.*, s. 243. Tischner zakłada jednak, odwołując się do Antoniego Kępińskiego, że prawdy o człowieku niepodobna sprowadzić do sumy wiedzy o zajmowanych przezeń miejscach w społecznej przestrzeni sensu (szeroko rozumianych „ról społecznych”), adekwatnie bowiem może na nią wskazać jedynie „miejsce obecności”, w którym „człowiek nie jest ani naszym współpracownikiem, ani przeciwnikiem, ani władcą czy poddanym, lecz tym, któremu najpierw i przede wszystkim po prostu «pozwalamy być»”. Tamże, s. 246.

dystynkcji (proponowanej przez Wilhelma Diltheya dla rozróżnienia specyfiki nauk humanistycznych od przyrodniczych), należałoby stwierdzić, że przestrzeń obcowania ludzi, którzy jako Ja i Ty wchodzą z sobą w relacje, podatna jest jedynie na **rozumienie** – inaczej niż przestrzenie zobiektywizowane, które można zarazem **wyjaśniać**. **Rozumienie**, w przeciwieństwie do **wyjaśniania**, nie przynosi żadnej wiedzy, gdyż w jego przypadku pytania o przyczynowość ustąpić muszą przed wolnością, a pojęciowość, nieodzowna opisowi i teorii, oddaje pola bezpośredniości, nieznaną doświadczeniu, za to znamiennej dla **bycia-wobec**<sup>23</sup>.

Filozofia, pragnąca rozpoznać w człowieku nie tyle poznający podmiot bądź poznawany obiekt, ile (współ)uczestnika egzystencji przebiegającej w horyzoncie międzyosobowych odniesień, dostrzega, iż przestrzeń ludzkiego bycia-w-świecie jest raczej **sceną** (na której toczy się dramat ludzkiej egzystencji) aniżeli „beziemiennym” obszarem ontycznego universum z dawną eksplorowanym przez bezstronnych, „bezinteresownych”<sup>24</sup> i zdystansowanych od niego myślicieli<sup>25</sup>. Człowiek uznaje w sobie osobę nie wskutek świadomego i refleksyjnego sytuowania się względem tego, co jako doświadczone może zostać przeniesione w rzeczywistość ludzkich pojęć, lecz za sprawą uznania, że istotne własności jego egzystencji nie są sprowadzalne do intelligibilnej oczywistości i jednoznaczności. Już Feuerbach zastąpił Kartezjańskie monologiczne *cogito* dialogicznym *vivo*: **żyjemy**, ty i ja, więc **jestem**. Ponadto w nowy sposób zwrócił uwagę na takie

---

<sup>23</sup> Tę myśl oddaje poetycka formuła Bubera: „Dopóki rozpościera się nade mną niebo Ty, podmuchy przyczynowości kucają u moich stóp, a wir przeznaczenia uspokaja się”. M. Buber, *op. cit.*, s. 43.

<sup>24</sup> Przeciwnieństwem tak rozumianej „bezinteresowności” byłoby pozostawanie pośród rzeczy (*inter esse*), z konieczności skutkujące brakiem dystansu do nich i pragmatycznie zabarwionym „zainteresowaniem” ich sferą.

<sup>25</sup> „Świat człowieka jest sceną jego dramatu”. J. Tischner, *op. cit.*, s. 179.

kategorie, jak przestrzeń<sup>26</sup> zagospodarowywaną przez ludzką wspólnotę, jak i czas, który jako przyszłość odsłania się w aspekcie żywej przez człowieka nadziei. O zasadniczej różnicy między **sceną** a innymi przestrzeniami dostępnymi filozoficznej eksploracji przesądza jej zapośredniczenie przez dialog, przez wzajemność zwracających się do siebie osób<sup>27</sup>. Adamicka opowieść, bodaj jako pierwsza, nazywa scenę ziemią obiecaną<sup>28</sup>. Tischner zakłada, że ludzkie istnienie było od początku przebywaniem na scenie, egzystowaniem, gdyż ziemia od chwili swego zaistnienia wykazywała ład, zaksjologizowany na mocy nakazów i zakazów, i jako taka stanowiła obszar ludzkiego gospodarowania<sup>29</sup>. Gospodarowanie

---

<sup>26</sup> „Istnienie w przestrzeni (*Dasein*) jest pierwszym określeniem bytu. Jestem tu – to pierwszy znak rzeczywistej, żywej istoty. Palec wskazujący to drogowskaz od nicości do bytu [do bycia (*Sein*) – W. G.]”. Zatem manifestujące się w przestrzeni „ostensywne” odniesienie się Ja do Ty jest dla Feuerbacha warunkiem umożliwiającym wszelkie inne realności. L. Feuerbach, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, t. II, § 45, s. 74–75. Binswanger twierdzi, że Feuerbach uwzględnia jedynie przestrzeń „zorientowaną” w sposób właściwy „byciu rozumnemu”. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München–Basel 1962, s. 222 (wyd. I, 1942); Binswanger odsyła do swego artykułu: *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, „Zeitschrift für Neurologie und Psychiatrie”, 1933, Bd. 145.

<sup>27</sup> J. Tischner, *op. cit.*, s. 180.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Jednak twórca filozofii dramatu zdaje się nie dość wyraźnie uwzględniać okoliczność, że przed upadkiem (nie bez racji określanym czasem jako *felix culpa*) ludzkie bycie-w-świecie było w niewielkim tylko stopniu zapośredniczone dialogicznie i raczej sytuowało się wobec rzeczy, a nie wobec międzyosobowych relacji. Trudno bowiem uznać za pełnię dialogicznie rozumianej relacyjności akt nałożenia na człowieka pierwszego zakazu. Warto nadmienić, że geneza pojęcia *felix culpa* sięga wczesnych interpretacji grzechu pierwotnego, i tak w liście papieża Innocentego I, skierowanym do synodu w Kartaginie, czytamy: „On [Adam] **dopiero wtedy doświadczył własnej woli**, kiedy zrobił nierozważny użytek ze swoich dóbr” (wyróżnienie – W. G.). *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1989, s. 196.

polega na nieustannym oswajaniu sceny, który to proces otwierając przed człowiekiem możliwości twórczego synchronizowania tego, co naturalne z tym, co kulturowe, unaocznia mu zarazem jego własną pozycję, określoną z jednej strony przez transcendowanie sceny, z drugiej, przez konieczność odnoszenia się do niej. Człowiek sytuuje się bowiem ponad sceną, jako gospodarujący **na niej**<sup>30</sup>, ale nie porzuca jej ani nie oddala się od niej, bo przecież ona przeznaczona jest **dla niego**<sup>31</sup>. Scena zatem, którą człowiek oswaja, na której gospodaruje, którą się rozkoszuje, ale też z powodu której nieraz cierpi, jest obszarem nie tylko zaksjologizowanym, ale nawet ujawnia się dopiero za sprawą swej aksjologicznej „głębi”. Również miejsca przynależne tej swoistej przestrzeni, w której rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji, posiadają swoją „głębię”, sprawiającą, że nie sposób ich bez reszty osadzić w „płaskiej” przestrzeni geograficznej bądź w „trój(czwór)wymiarowej” przestrzeni fizycznej<sup>32</sup>.

O ile prawdą jest, że **scena** umożliwia ludzką egzystencję, to nie wynika stąd, by miała ona wyznaczać jej kierunek bądź kanalizować jej sens. Jeśli zgodzić się z Tischnerem, że egzystencja jest swoistym dramatem, to scena, użyczając mu nieodzownej przestrzeni, nie przesądza o jego kolejach, o jego akcji zmierzającej ku ocaleniu lub ku zgubie. Te ostatnie nie mogą być funkcją obiektywnie przysługującej scenie charakterystyki, gdyż przynależać muszą rzeczywistości osób – stanowią rezultat zachodzących między nimi relacji i sposobu samookreślania się ich względem wartości: nie tylko ich „myślenia według wartości”, ale zwłaszcza „bycia

---

<sup>30</sup> U takich autorów, jak św. Augustyn, św. Bonawentura czy św. Tomasz z Akwinu funkcję tę określano mianem *opus gubernationis*.

<sup>31</sup> J. Tischner, *op. cit.*, s. 179–181.

<sup>32</sup> Pisze o tym również B. Trocha, *Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna. Studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera*, Zielona Góra 2000, s. 55, *passim*.

według nich". Ocalenie, jak i potępienie (w szerokim aksjologicznym sensie, a nie jedynie zawężonym do eschatologii) rysują się w perspektywie „dialogicznej”, a nie „intencjonalnej”; nie są one konsekwencją tego, co **doświadczane** (np. jako cierpienie), lecz muszą stanowić rezultat tego, co **spotykanie** (np. jako zło)<sup>33</sup>. Niepodobna jednak utożsamiać bytów występujących w obszarze sceny z powszechnym ich uniwersum<sup>34</sup>. O różnicy niepozwalającej na zrównanie ze sobą ich zakresów przesądza ta sama kontradycja, która zachodzi między obszarem tego, co dotyczy (choć w sposób bierny) ludzkiej egzystencji, oraz tego, co jest względem niej obojętne. I jakkolwiek ludzka osoba egzystuje w świecie niezredukowanym do wąskich nisz środowiskowych (takich jak np. środowisko naturalne, kulturowe, społeczne, polityczne, zawodowe, rodzinne itp.), to jednak potencjalna otwartość na świat nie oznacza takiego rozciągnięcia przestrzeni sceny ludzkiego dramatu, by stała się ona zakresowo tożsama z obszarem całego bytowego uniwersum.

Tischner, przywołując Reintera Marię Rilkego, narodziny miejsca uznaje podstawowym owocem gospodarowania<sup>35</sup>. Wyróżnia zarazem cztery archetypy miejsc<sup>36</sup>, a są nimi – stosownie

<sup>33</sup> Warto nadmienić, że popularna w tradycji europejskiej, zwłaszcza judeochrześcijańskiej (nie tylko w teodycei), tendencja do poszukiwania wspólnych przyczyn **zła** i **nieszczęścia** (*vel* **grzechu** i **cierpienia**), nieobca również współczesnej hermeneutyce (por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986), jest przez Tischnera stanowczo odrzucana.

<sup>34</sup> Przynależność do sceny, co nietrudno zauważyć, nie ma charakteru absolutnego, lecz relacyjny.

<sup>35</sup> Miejsce rodzi się nie tylko w rezultacie ludzkiej aktywności eksploracyjnej, twórczej bądź praktycznej, albo w wyniku pragmatycznego rozeznawania się w rzeczywistości sensów, pozwalającego rozpoznać świat jako mnogość funkcjonalnych, „narzędziowych” odniesień (jak u Heideggera). Tischner powtarzając: „Gdzie ty jesteś, powstaje miejsce”, podkreśla z mocą aspekt relacyjny, międzyosobowy, a zatem sytuację dialogu i spotkania, bez których nie powstałoby żadne miejsce. J. Tischner, *op. cit.*, s. 182.

<sup>36</sup> Niewykluczone, że pomysł wskazywania na czworakość podstawowych miejsc, których doświadczanie i sens inicjują ludzkie rozumienie świata

do swego charakteru i roli pełnionej w procesie ludzkiego „gospodarowania” w świecie – dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz<sup>37</sup>. Od doświadczania i rozumienia tych miejsc zaczyna się ludzkie doświadczanie i rozumienie wszelkich innych miejsc składających się na świat, który jest ucłowieczony dzięki ludzkiej w nim obecności. Miejsca pozwalają dostrzec ład świata, jako kosmosu będącego obszarem, w którym rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji; właśnie przez wzgląd na miejsca – począwszy od tych podstawowych – dramat okazuje się współdramatem człowieka z człowiekiem.

**Dom** jest genetycznie pierwszym spośród miejsc, ale jest też pierwszy w porządku aksjologicznym<sup>38</sup>. Od niego rozpoczynają się wszelkie drogi – cokolwiek miałyby znaczyć słowo „droga”<sup>39</sup>. A jeśli ludzkie bycie-w-świecie jest zawsze w swej podstawowej warstwie jakimś rodzajem zadowolenia, będzie to znaczyło, że egzystencja urzeczywistnia się w horyzoncie domu, „bycia u siebie” – między zadowoleniem a wykorzeniem, będącym jego prywatywną postacią. Dom stanowi rękojmię ludzkiej wolności i ludzkiego bezpieczeństwa; dzięki niemu możliwe staje się zamieszkiwanie – traktowane w możliwie najszerszym sensie – obejmującym zarówno Heideggerowskie troszczenie się (*Besorgen*) jestestwa o rzeczy, jak i jego troskliwość (*Fürsorge*) wobec innych<sup>40</sup>. Zamieszkiwania domu nie sposób jednak zredukować do narzędziowego użytkowania analogicznego względem innych form „rozumienia

---

zaczepnął Tischner z bliskich mu tekstów Heideggera. Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać...*, zwłaszcza s. 321–332.

<sup>37</sup> J. Tischner, *op. cit.*, s. 179–203.

<sup>38</sup> „Nie ma lepszego miejsca niż dom”. Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 13.

<sup>39</sup> Interesującej analizy „drogi”, jako „przestrzeni ruchu” dostarcza O. F. Bollnow w pracy *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963.

<sup>40</sup> Zgodnie z projektem Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej troszczenie się (*Besorgen*) opisuje sposób, w jaki jestestwo (*Desein*) kieruje się ku temu, co dostępne (*Zuhandene*), natomiast w troskliwości (pieczy) (*Fürsorge*) jestestwo zwraca się ku byciu innych jestestw. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, s. 123 (wyd. pol. *Bycie i czas*, s. 175).

się” na tym, co poręczne. Przestrzeń domu okazuje się „u-miejscowiona” nie tylko za sprawą poręcznej dostępności, ale też – może nawet szczególnie – przez swą otwartość, której imieniem jest **gościnnieść**. Pozbawić dom gościnnieści, to tyle, co „pozbawić go mowy”. Trzeba jednak przyjąć, że stan „milczenia” – jako potencjalność urzeczywistniana lub przewycięzana mocą ludzkiej wolności – jest równie nieodzowny, jak stan „mówienia”; podobnie jak wykorzenienie i błędzenie są niezbędnym warunkiem zadomowienia, „bycia u siebie”<sup>41</sup>.

Różnica między zamieszkiwaniem domu a jego budowaniem jest *prima facie* różnicą między celem a środkiem. Jeśli jednak zamieszkiwanie potraktować jako zabieganie o sens (jak w owej Heideggerowskiej trosce bądź pieczy), wówczas obejmie ono również budowanie, będące jedną z form człowieczego zamieszkiwania w świecie sensów<sup>42</sup>. Ostatecznie dom ujawnia swój szczególny wymiar: jest nie tylko łącznikiem między człowiekiem a przestrzenią, ale też spektakularnym symbolem ludzkiego „rozumiejącego się” dostępu do świata. Jakże zwięzłe i trafnie ujmie to Heidegger: „Związek człowieka z miejscem i poprzez miejsca z przestrzeniami polega na zamieszkiwaniu. Stosunek człowieka i przestrzeni nie jest niczym innym jak zamieszkiwaniem pomyślanym w sposób istotny”<sup>43</sup>.

Rozważając szczególne dla ludzkiego bycia-w-świecie miejsce, jakim jest dom, niepodobna przeoczyć **wzajemności**, jaką on uobecnia. Słusznie zauważa Tischner, że samotność pozbawia człowieka szansy na zadomowienie się, skazując

---

<sup>41</sup> Czytamy u Lévinasa: „Możliwość otwarcia domu przed Innym jest dla domu tak samo istotna, jak możliwość zamknięcia drzwi i okien”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 201–202.

<sup>42</sup> Heidegger powie: „budowanie jest już w sobie samym zamieszkiwaniem”, gdyż „Budować oznacza pierwotnie mieszkać”. M. Heidegger, *Budować, mieszkać...*, s. 317, 318.

<sup>43</sup> Tamże, s. 330.



go na getto celi lub kryjówki<sup>44</sup>. Wzajemność, której dom użycza przestrzeni, i która przestrzeń domu afirmuje czyniąc ją rzeczywistym miejscem ludzkiego zamieszkania, wymaga relacji dwojga ludzi – nie tylko ich obopólnej obecności wobec siebie, ale również ofiarowywania siebie sobie. Oto, jak istotę owej wzajemności metaforycznie wyraził współczesny Tischnerowi i Antoniemu Kępińskiemu szwajcarski psychiatra, próbujący – nie zawsze z powodzeniem – doszukać się w ontologii Heideggera dialogicznego poziomu międzyludzkich wzajemnych odniesień: „W «pozostawaniu-**stojąc**» [*Stehen-bleiben*] przy **podawaniu**-sobie-siebie-nawzajem [*Sich-einander-hinhalten*] i **trzymaniu-się**-sobie-nawzajem [*Sich-an-einander-halten*] manifestuje się szczególnie wymiar prawdziwej **wspólności-w-My** [*Wirhaftigkeit*], tkwiącej niejako pośrodku między «pozbawionym gruntu» [*rückhaltloser*] («niepodzielnym» i bezgranicznym) umieszczeniem a czysto naszym zetknięciem się («sympatetycznym kontaktem»)»<sup>45</sup>.

O charakterze domu, jako miejsca, decyduje nie jego „substancja”, struktura, obiektywna treściowa charakterystyka bądź spełnianie kryteriów, jednoznacznie określonych, zapisanych w definicji i zagwarantowanych jej instancją. To raczej relacja – właśnie owa wzajemność osób dom zamieszkujących i przez to tworzących go – przesądza, jako jedyna, o tym, czym on jest. Stosownie bowiem do trwania i nietrwałości owych więzi, dom zachowuje swój sens lub go traci, staje się kryjówką<sup>46</sup>, ulega zburzeniu, obraca się w ruinę domu bądź całkiem zamiera. Dzieje się tak wówczas, gdy konstytuująca dom przestrzeń wzajemności przekształca się

<sup>44</sup> J. Tischner, *op. cit.*, s. 187.

<sup>45</sup> L. Binswanger, *op. cit.*, s. 223–224.

<sup>46</sup> Kategorię „kryjówki” Tischner przejął od zaprzyjaźnionego z nim psychiatry – Kępińskiego, i nadał jej, w miejsce empiryczno-psychologicznego, sens hermeneutyczno-filozoficzny. Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993 (zwłaszcza: *Kryjówka i przestrzeń obcowań*, s. 440–447).

w przestrzeń podejrzliwości i odwetu<sup>47</sup>: obietnica ustępuje miejsca odmowie, miejsce urodzajne staje się jałowe i złowrogie, z Platońskiej „pięknej ustroni”<sup>48</sup> przeistacza się w warowne refugium, odcięte od złowrogiego świata. Dotychczasowy mieszkaniac domu, domownik, staje się obcym pośród obcych.

Zadomowienie i wykorzenie okazują się trwałymi wyznacznikami sensu ludzkiego bycia-w-świecie, może podobnie jak u Heideggera wyznacznikami bycia *Dasein* są bycie właściwe (egzystencja) i upadanie<sup>49</sup>. Jakkolwiek dom jest miejscem wyjątkowym, to jednak nie jest miejscem absolutnym; jego skończony sens koresponduje ze skończonym wymiarem ludzkiej egzystencji, a jeśli nawet daje obietnicę nieskończoności („innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy”<sup>50</sup>), to tylko jako zapowiadająca ją ikona<sup>51</sup>.

Kolejnym miejscem jest **warsztat pracy**. To on pozwala człowiekowi rozpoznać w sobie twórcę rzeczywistości, która

---

<sup>47</sup> Tischner, pisząc o destrukcji przestrzeni domu, ma na uwadze nie tylko właściwy, wewnętrzny kontekst wzajemności, ale również zewnętrzne relacje człowieka – z ludźmi, ze środowiskiem – decydujące o tym, czy miejscem, w którym człowiek jest „u siebie”, jest dom czy raczej kryjówka. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 197–199.

<sup>48</sup> Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 230b, c.

<sup>49</sup> U Heideggera przynależący ontologii fundamentalnej termin „upadanie” jest aksjologicznie neutralny (inaczej niż u Jaspersa), gdyż „nie wyraża żadnej negatywnej oceny”, a jedynie „ma oznaczać: jestestwo jest zrazu i zwykle *przy* objętym zatroskaniem «świecie». [...] Upadłość w «świat» oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość i dwuznaczność”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 248–249.

<sup>50</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 189.

<sup>51</sup> W polemicznym kontekście wobec sugestii Tischnera, uwzględniającej aksjologiczną rangę domu, jako miejsca gospodarowania i wzajemności, sytuuje się uwaga: „Religie niosące w sobie transcendentalną nadzieję osłabiają na ogół dążenia do tworzenia miejsca. Ich przesłaniem jest, by nie przywiązywać się do stanu posiadania, żyć w terażniejszości tak, jakby to był tylko etap, obóz albo przystanek na drodze do przyszłości”. J. G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middletown 1968, s. 65–66; cyt.

uzyskuje nowe miejsca dzięki jego wielorakiej kreatywności. *Homo faber* znajduje zakorzenie nie tylko w świecie własnych dzieł<sup>52</sup>, ale zarazem w świecie podobnych mu współtwórców, odbiorców i użytkowników tych dóbr, będących rezultatem jego pracy<sup>53</sup>. Dla Tischnera fenomen pracy buduje nie tylko właściwe człowiekowi miejsca, ale też wyzwala międzyosobową wzajemność prowadzącą do utworzenia wspólnoty: „Człowiek pracy **jest z tych**, dla których pracuje. Oni są dla niego głębą zakorzenia”<sup>54</sup>. Warsztat pracy jest miejscem, w którym człowiek w sposób najbardziej wyrazisty podtrzymuje swoją więź ze **sceną**, będącą polem jego egzystencji, przestrzenią, w której rozgrywa się dramat ludzkiego bycia-w-świecie. Jednak miejsce ludzkiej pracy – podobnie jak miejsce przemieszkivania – zwodzi dwuznacznością. Z jednej strony odsłania ono określone sensy i ofiarowuje je człowiekowi, z drugiej jednak ujawnia groźbę ich utraty. Możliwe okazują się też wynaturzenia zniekształcające właściwy sens pracy – ta ze współpracy może przemienić się w walkę człowieka pragnącego swą „wolę mocy” narzucić nie tylko światu, ale i dotychczasowemu współtowarzyszowi. Bywa, że wzajemność pracy – podobnie jak wzajemność zamieszkiwania – ulega zniszczeniu, a jej miejsce zajmują relacje przeciwieństwa i władania. I podobnie, jak dom, który udzielając schronienia, uświadamiał zarazem niebezpieczeństwo jego utraty, groźbę bezdomności, wykorzenia, konieczność rezygnacji z niego i szukania jego namiastki bądź kryjówek, również to miejsce osvajania świata może ulec znisz-

---

za: Yi-Fu Tuan, *op. cit.*, s. 226.

<sup>52</sup> Por. A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, Warszawa 1991.

<sup>53</sup> Heidegger swą ontologiczną analizę bycia-w-świecie osadza w realiach utensyliów, które umożliwiają „człowiekowi” (*Dasein*) współrozumienie rzeczywistości dzięki temu, że wskazują „na odniesienie do możliwych użytkowników, na których «miarę ma to być skrojone»” M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 117 (wyd. pol. *Bycie i czas*, s. 168).

<sup>54</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 190.

czeniu lub ukazać swe wrogie względem człowieka oblicze, pozbawić go należnych mu owoców pracy, wielorako obrócić się przeciw człowiekowi, stać się miejscem katorgi, która miałaby sens, owocuje absurdem podważającym wartość ludzkiego życia<sup>55</sup>. Dlatego można ponownie postawić pytanie: „gdzie właściwie jesteśmy, na ziemi obiecanej, czy na obietnicy ziemi?”<sup>56</sup>.

**Świątynia** jest z kolei, z uwagi na jej przeznaczenie, miejscem uświęconym: tu spotykają się osoby: człowiek z Bogiem i ludzie między sobą. W tym miejscu kulminację osiąga to, co dla osób najważniejsze, co je konstytuuje, bez czego zaprzeczyłyby swej istocie i swemu powołaniu: wzajemność. Wzajemność dopełnia się przez bycie-dla, z którym uczestniczące w niej osoby zwracają się ku sobie, a czyniąc to potwierdzają to, kim są względem siebie, i to zarówno w przestrzeni świeckiej, jak i religijnej: „wraz z synostwem człowieka rośnie ojcostwo Boga, a z ojcostwem Boga – synostwo człowieka”<sup>57</sup>. Przestrzeń świątyni urealnia i unaocznia rzeczywisty sens przestrzeni domu i miejsca pracy: są one jedynie metaforami, zapowiedzią miejsc doskonałych. Metaforyczny sens miejsc świadczy o tym, że nie są miejscami absolutnymi, ale nie przesądza to o ich niedoskonałości: właśnie owa „skończoność” miejsc-drogowskazów – korespondująca ze skończonością ludzkiego bycia-w-świecie – w sposób najefektywniejszy wyzwala nadzieję na odkrycie doskonałości, zarówno w planie poznania, wartości, jak i w planie istnienia.

Jednak nawet miejsce święte – podobnie jak inne miejsca – może zatracić właściwy sobie sens, gdy pragnienie wzajemności ustępuje potrzebie odwetu. Zamiast łaski ofiarowanej człowiekowi przez Boga postrzega się siłę dającą przewagę nad wrogiem: ateuszem, grzesznikiem, innowiercą, słowem

---

<sup>55</sup> Por. J. Tischner, tamże (rozd.: *Warsztat jako katorga*, s. 199–201).

<sup>56</sup> Tamże, s. 190.

<sup>57</sup> Tamże, s. 191.

tym, kto z uwagi na swą obcość nie powinien oczekiwać od nas wzajemności. Radosne przyjmowanie daru i dzielenie się dobrem musi ustąpić wobec poczucia krzywdy i cierpienia, które stają się najlepszą ideologią odwetu – teraz już nie tylko usprawiedliwionego, ale nawet uświęconego. Wówczas człowiek przekracza próg świątyni „wierząc, że jest świętszy od tych, którzy nie przychodzą, a nawet od tych, którzy są obok. Znalazł się tutaj po to, aby walczyć z drugim człowiekiem i ze zbuntowaną ziemią”<sup>58</sup>.

**Cmentarz** okazuje się miejscem spotkania: z historią, z przeszłością, z wyobrażeniami o sensie życia i przemijania, ale chyba przede wszystkim z tymi, których straty nikt i nic nie potrafi nam zrekompensować: z przedwcześnie utraconym ojcem, z bratem, z ukochanym dzieckiem. To miejsce, w którym pulsuje potrzeba odwzajemnienia bólu, współ-czucia, ocalenia pamięci, rehabilitacji niepowtarzalnej wartości przysługującej temu, czyja śmierć poddała naszą wrażliwość zbyt srogiej próbie. Tu wciąż żywa jest myśl o tym, co tylko na pozór nierzeczywiste i tylko częściowo zatarte. Tu świętość miejsca spotyka się ze świętością czasu, wypełnia się nią i nasycza, by móc przemówić z niesłabnącą siłą. Przeszłość, której cmentarz jest pomnikiem, zobowiązuje do okazania wdzięczności tym, którzy nam jej udzielają, ale może ona zachować swą moc jedynie za pośrednictwem naszej pamięci: „Jesteśmy spadkobiercami dzięki przodkom, oni są przodkami dzięki spadkobiercom”<sup>59</sup>.

Podobnie jak inne miejsca ludzkiego bycia-w-świecie, również cmentarz przemawia w sposób ambiwalentny i niesie z sobą dwojaki sens. Okazuje się bowiem nie tylko miejscem obietnicy, wzajemności, łaski i pojednania, ale też oskarża owo życie, które musi skończyć się śmiercią, przypomina o iluzoryczności doczesnego zadowolenia, o fiasku ludzkie-

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 201.

<sup>59</sup> Tamże, s. 193.

go gospodarowania w świecie, smakowania świata przez człowieka (Lévinasowe *jouissance*), cieszenia się nim; czasem głosi porażkę dobra, które uległo złu, a wówczas jawi się niczym „ziemia odmowy”<sup>60</sup>. Nadzieja na spełnienie obietnicy musi wówczas ustąpić trwodze przed nieuchronnością klęski, a pomnik bliskości i wierności przemienia się w pomnik zdrady i porzucenia. Śmierć przekreśla sens wzajemności, która teraz, jako wykorzeniona, wyparta z własnej przestrzeni i pozbawiona przysługującego jej miejsca, musi okazać się iluzją. Jedynym znakiem realności przestrzeni cmentarzy staje się wówczas oskarżenie: „Opowiadają głosami sumień o tym, jakimi naprawdę jesteśmy [...] budzą niepokój, wzmagają strach, pomnażają pożądanie i pobudzają do walki”<sup>61</sup>.

Przykłady wymienionych wyżej miejsc podstawowych dobitnie wykazują, że przestrzeń ludzkiej egzystencji – nie owa przestrzeń ontologiczna, którą byty zajmują jeden-obok-dругiego, lecz przestrzeń ludzkiej świadomości – jest aksjologicznie zhierarchizowana właśnie za sprawą miejsc, wedle których człowiek rozpoznaje swoje bycie-w-świecie, będące zawsze byciem zaksjologizowanym. Związek między aksjologiczną przestrzenią – dającą się rozpoznać i zagospodarowywać ze względu na aksjologiczny charakter wypełniających ją miejsc – a ludzką egzystencją jest tak bezpośredni, iż można założyć niezbędność pierwszej względem drugiej<sup>62</sup>. Aksjologizacja miejsc przestrzeni nie wynika zatem, jak zakładał Heidegger, z ich użytkowego waloru, z tego, że są praktyczną i teoretyczną poręcznością-zrozumiałością czerpią z nadawanego im przez człowieka statusu bycia „do-czegoś” (*um-zu*). Przeciwnie, w przypadku miejsc składających się

<sup>60</sup> „Cmentarna ziemia jest ziemią obietnicy niedopełnionej”. Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 203.

<sup>62</sup> J. Tischnier, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 280.

na przestrzeń źródłem aksjologizacji jest dlań transcendentne Dobro. To nie miejsca mogą być lub nie być dobre z uwagi na obecność lub brak przysługujących im użytkowych walorów; przeciwnie, to wartości (użytkowe, ale też wszelkie inne) czerpią swą „wartościowość” z relacji z Dobrem, z bycia „w jego świetle”<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> „Na tym polega transcendencja Dobra, że znajduje się ponad «ontologią» i żadne prawa ontologii go nie dotyczą”. J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 254.

## ***Rozdział VII: Imię racjonalności, czyli mit***



*Tylko Ten, który jest może powiedzieć: Ja jestem prawdą (ale w żadnym wypadku nie: ja posiadam prawdę – to byłoby nonsensem).*

G. Marcel

**J**akkolwiek prawdą jest to, że filozofia rozpoczyna się tam, gdzie kończy się mit, gdy skutek odmówienia mu wiarygodności przestaje on człowiekowi wystarczać, ale prawdą jest również to, że mity nie tworzą jednej rzeczywistości, lecz odsłaniają różne, niesprowadzalne do siebie światy. Jedne spośród mitów dotyczą przyrody i te dezawuują się, zużywają i starzeją najszybciej. Inna jest jednak mitologia opowiadająca o człowieku, odsłaniająca głębię ludzkiej wielkości, ludzkiego upadku, ludzkiego cierpienia. Bo czym, jeśli nie ludzkim właśnie, jest cierpienie Iksjona, Syzyfa, Tantalą, Prometeusza? Jednym z pierwszych tekstów, którym człowiek śródziemnomorski zawdzięcza nie tylko rozbudzenie ciekawości świata, zdolności do zdumiewania się nim i do stawiania mu dociekliwych pytań, ale też rozbudzenie wrażliwości na cierpienie, własne i cudze – wrażliwości wcale w nie mniejszym stopniu świadczącej o dojrzałości ludzkiego rozumu niż inne jej przejawy – była Hezjodowa *Teogonia*. Znajdziemy



w niej opis – przypomniany później przez Hezjoda w *Pracach i dniach* – przywołujący mit o czynie Prometeusza, czynie wiarołomnym względem Zeusa, lecz wspaniałomyślnym wobec ludzi<sup>1</sup>.

Giovanni Reale zauważa, że o ile w antyku królowały mity fantazji, o tyle współcześnie dominują mity potęgi<sup>2</sup>. Dawne mity kosmologiczne, religijne czy geograficzne zdają się bezpowrotnie należeć do przeszłości, podczas gdy aktualnie renesans przeżywają mity polityczne<sup>3</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę, że ważna jest nie tylko treść mitu i jego charakter – pozwalające sklasyfikować mit i pokazać jego miejsce na mapie cywilizacyjnego dorobku ludzkości – ale także funkcja przez mit pełniona, a ta nie zawsze musi rywalizować czy kolidować z postulatem racjonalności, który współcześnie daje się pomyśleć w formule daleko pojemniejszej niż dawniej<sup>4</sup>. Buber dostrzegał w świetle mitu odwieczny wyraz aktywności ludzkiej duszy, która empirycznym zjawiskom percypowanym przez zmysły nadaje rangę rzeczywistości supranaturalnej, Boskiej, absolutnej<sup>5</sup>.

Postulat eliminacji mitu ze świadomości filozoficznej – jakkolwiek „zdroworozsądkowo” uprawomocniony – jest równie niesłuszny, co naiwny, a nadto niewykonalny. Już same

---

<sup>1</sup> Hezjod, *Teogonia*, przeł. K. Kaszewski, Warszawa 1904, w. 520–525, s. 15; por. tenże, *Prace i dni*, przeł. W. Steffen, Wrocław 1952, s. 6–7.

<sup>2</sup> Autor ten nie jest jednak skłonny zacierać granicy między filozofią a mitem, który choć jej bliski, nigdy nie jest z nią tożsamy. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1994, t. I, s. 70.

<sup>3</sup> Por. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 113. O krytyce utopii bazującej na micie politycznym por. A. M. Kaniowski, *Ernst Bloch – Hans Jonas. Utopia a odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne”, 1986, nr 11, s. 113–124.

<sup>4</sup> Por. W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 5–6, s. 39–55.

<sup>5</sup> M. Buber, *Reden über das Judentum*, Frankfurt/M. 1923, s. 127–142. Por. G. L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej*, przeł. T. Evert, Warszawa 1972, s. 91.

propozycje wyrugowania mitu z obszaru filozofii przybierają jakąś postać mitu; ów „antymit” wydaje się nieodległy od swoich mitycznych antenatów<sup>6</sup>. Radykalne dystansowanie się od mitu (jak to miało miejsce np. w pewnych odmianach scjentyzmu) prowadzić musi do rezygnacji z pytań fundamentalnych<sup>7</sup>, bez których wszelki namysł filozoficzny traci swoją siłę i autentyczność. Trudno dziś traktować mit w kategoriach oświeceniowych, podobnie jak niepodobna zapominać o tym – czemu wystarczająco dobitnie dała wyraz współczesna hermeneutyka – że wszelkie „racjonalne” rozumienie angażuje „przed-sądy”, będące jego warunkiem, a zatem mające inny sens niż „przesady” znane Oświeceniowi i demaskowane w języku potocznej świadomości. Również mit jest rodzajem przed-sądu współczesnego myślenia; nie tylko je poprzedza, ale będąc **rozbudowaną metaforą**, przemawia podobnie jak ona – mówiąc więcej niż sąd, w którym orzeka się określony stan rzeczy – zachęca do myślenia<sup>8</sup>. Myślenie wrażliwe na wartość metafory i na głębię symbolu tylko pozornie ustępuje myśleniu przebiegającemu pod znakiem troski o jednoznaczność i precyzję. Myślenie „według wartości” nie musi oznaczać porzucenia racjonalnego, stawianego

---

<sup>6</sup> Barbara Tuchańska, odnosząc się do poglądów Leszka Kołakowskiego, jednoznacznie stwierdza: „opowiedzenie się przeciwko mitowi ma także mityczny charakter, jest [...] arbitralną opcją wartościującą przeciwstawioną innej opcji wartościującej, a nie wyjściem poza wszelkie opcje aksjologiczne”. B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź 1995, s. 228.

<sup>7</sup> Tamże, s. 229.

<sup>8</sup> Pomijam tu różnicę akcentowaną przez Ricoeura, dla którego metafora z jednej strony góruje nad symbolem swą semantyczną wydolnością, gdyż „wprowadza ona do języka znaczenia, które w symbolu zawarte są tylko *implicité*”, z drugiej jednak strony ustępuje symbolowi, który w przeciwieństwie do niej jest zjawiskiem dwuwymiarowym: „Symbol ma korzenie. Symbole pogrążają nas w tajemniczym doświadczeniu mocy. Metafory są tylko językową powierzchnią symboli”. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 155.

przed filozofią postulatu poszukiwania „czystej prawdy”, na rzecz irracjonalnego zagłębienia się w subiektywny świat ludzkich obaw, przeżyć, lęków i dążeń. Takie myślenie zmusza wszelako do radykalnego przeformułowania tradycyjnie patronującego „filozofii pierwszej” pytania o byt bądź o jego bycie, jak chce Heidegger<sup>9</sup>. Myślenie „według wartości”, próbując dać świadectwo prawdzie bycia, nie rości sobie pretensji do przedmiotowej, zobiektywizowanej, wąsko rozumianej prawdy, którą uznaje się za cel i za kryterium prawomocności poczynań nauk szczegółowych. To myślenie, broniąc swej wiarygodności i swego miejsca w ludzkim świecie, usprawiedliwia się założeniem: „Nie fizyka jest teraz królową nauk, lecz meta-fizyka, jest ona bowiem jedyną nauką, która pokazuje, że istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia”<sup>10</sup>. Gdyby uznać racje owego „myślenia z głębi metafory”<sup>11</sup>, to obecność w nim metafor czy symboli okaże się wyrazem jego radykalizmu, co wiąże się z zaangażowaniem w takie myślenie człowieka – istoty poddanej cierpieniu niepewności, istoty uwikłanej w egzystencjalny dramat, rozpiętej między dobrem a złem<sup>12</sup>. Wydaje się zatem, że myślenie dostrzegające wartość metafory, symbolu, mitu – zarazem myślenie polifoniczne i dialogiczne, a zatem różne od myślenia bezosobowego, które dostarcza wiedzy „beziemiennej” – potrafi oddać nie tylko przedmiotową prawdę o człowieku, ale zdolne jest też uchwycić aksjologiczną rację oraz

---

<sup>9</sup> „Myślenie według wartości stara się wykraczać poza horyzont bycia, pokazuje, że refleksja nad subiektywnością nie musi być subiektywizmem, a słynna «rzecz», do której wciąż trzeba wracać [aluzja do Husserla – W. G.], to po prostu inny człowiek”. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 14.

<sup>10</sup> Tamże, s. 504.

<sup>11</sup> J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, „Znak”, 1981, nr 3, s. 240–252.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 504–505. Znamiennie brzmi retoryczne pytanie Barbary Skargi: „Czy można pisać o dobru i złu bez metafory?”. B. Skarga, *Pytać o zło*, „Znak”, 1993, nr 3, s. 11.

„ducha” tej prawdy<sup>13</sup>. Tym samym dochodzi tu do sytuacji – a wyrazistym jej symbolem będzie filozoficzny bunt Lévinasa – że dawnej, zobiektywizowanej i „racjonalnej” **ontologii** przeciwstawiona zostaje nowa, by użyć języka Leszka Kołakowskiego – „mityczna” **metafizyka**, budowana nie na immanencji i tożsamości, lecz na transcendencji i różnicy. Toteż za słuszną wypada uznać opinię niewątpliwie bezstronnego w tej materii włoskiego filozofa „ponowoczesności”, który stwierdza: „Być może właśnie Lévinas jest tym współczesnym filozofem, który posuwa najdalej wysiłek wykroczenia poza metafizykę (zwaną przez niego ontologią) w związku z odnalezieniem biblijnych korzeni myśli europejskiej, tuż obok korzeni greckich. Dziedzictwo biblijne wzywa filozofię do tego, co w kategoriach Heideggerowskich, a nie Lévinasowskich, nazywamy zdarzeniowością bycia, skłaniając ją do uznania, iż ma charakter przemocy”<sup>14</sup>. Rzeczywiście, trudno zaprzeczyć, że Lévinas wystąpił z nową wizją metafizyki, „filozofii pierwszej”, w której fundamentem byłaby etyka, określająca relacje między osobami i wynikające z niej powinności Ja względem Ty. Dla niego etyka nie mogła stanowić wiedzy, z konieczności pojęciowo zapośredniczonej, gdyż jej każdorazowe urzeczywistnienie zakłada bezpośredniość relacji<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Pisał o tym Marcel: „prawdy szczegółowe są bezosobowe, roszczą sobie prawo do ważności mającej źródło w nich samych”. Dostrzegając analogię między takimi prawdami a rzeczami, przeciwstawia im niedającego się sprowadzić do intelektu „ducha prawdy”, mającego charakter transcendentny i umożliwiającego rozpoznanie rzeczywistości aksjologicznej, wobec której przebiega ludzka egzystencja. G. Marcel, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 202–207.

<sup>14</sup> G. Vattimo, *Ślad śladu*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Warszawa 1999, s. 114–115.

<sup>15</sup> „Etyka to relacja między terminami, gdzie jeden i drugi nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, i gdzie mimo to jeden waży, czy zależy, czy też jest znaczący dla drugiego, gdzie są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić”. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec*

Wedle Kołakowskiego, nieustanne ścieranie się dwóch „porządków” rzeczywistości – mitycznego i zjawiskowego – stanowi niezbywalny atrybut kulturowej rzeczywistości<sup>16</sup>. Obnażając wraz z polskim filozofem mitologiczny wymiar rozumu, można zatem uznać, że „prawda jest mitem, jak mitem jest produkujący ją Rozum. Istnienia Rozumu i prawdy nie sposób dowodzić – jest ono przedmiotem wiary, wynikającej z potrzeby, aby ukonstytuowało się człowieczeństwo jako obecność Rozumu w świecie nierozumnym”<sup>17</sup>. Kołakowski nie tyle pragnie poddać ocenie kryteria rozstrzygania o rozumności, ile zwraca uwagę, na arbitralne, a zatem pozarozumowe i mityczne źródła wszelkich procedur oceniania, która to okoliczność przesądza o zapośredniczeniu rozumu „nie-rozumem”.

Filozofia klasyczna – dystansująca się od mitu, za to identyfikująca się z monologicznym, swoiście rozumianym modelem racjonalności – o ile w ogóle interesowała się zjawiskiem dialogu, to sytuowała go na marginesie filozoficznego uniwersum<sup>18</sup>. Czy jednak rzeczywiście upatrywanie wtórności kategorii *logos* względem kategorii *dia-logos* musi oznaczać sprzeniewierzenie się prawdzie lub jej relatywizację? A może przeciwnie, dałoby się w owej filiacji rozpoznać sygnał składający do uznania, że wszelkie wyobrażenie o racjonalności

---

*Husserl et Heidegger*, Paris 1964, s. 225; cyt. za: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1985, s. 155.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 134.

<sup>17</sup> J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 177.

<sup>18</sup> Wojciech Chudy, broniący poczesnego miejsca tomizmu na filozoficznej mapie europejskiego myślenia, pisał: „Tomista nie ma zamiaru – a jeśli ma, to jest filozofem o małym stopniu samoświadomości – wyjaśniać struktury i dynamizmu dialogu międzysobowego, albowiem bogactwo treściowe tej relacji jest dla dialogu jako dialogu istotniejsze filozoficznie niż zawarty w nim element egzystencjalny”. W. Chudy, *O silne serce kultury*, „Znak”, 1982, nr 4, s. 247.

oraz o prawdzie, również o jej absolutnym wymiarze (zapewne zbliżające ją bardziej do Absolutu niż do człowieka) wyraża jedynie ludzką, nie zawsze zasadną tęsknotę. Będąc ludzkim, jest ono jednak wpisane w relacyjność, która, choć nie zawsze rozpoznawana, stanowi warunek ucłowieczenia. Można by zatem powiedzieć, że autonomia logosu – oderwanego od właściwej mu dialogicznej struktury – jest równie iluzoryczna, jak autonomia niezapośredniczonego niczym „czystego” poznania, które nie docierałoby zarówno do abstrakcyjnej „rzeczy samej w sobie”, jak i do żadnego przedmiotu.

Czy jednak poznawanie nie powinno polegać na odnajdywaniu ogólności podpadającej pod uniwersalne prawa i wyrażanej nie w „imiennych” określeniach, lecz w powszechnych kategoriach, budowanych, weryfikowanych i stosowanych w sferze intersubiektywnego podmiotowego uniwersum? Niewątpliwie takiego postulatu, pieczętowanego autorytetem tradycji, a także użytecznego (zważywszy na globalną historyczną perspektywę wymiernych cywilizacyjnych osiągnięć oraz ich technicznych aplikacji), niepodobna dezawuować<sup>19</sup>. Czy znaczy to jednak, że wyłącznie takie uniwersalne i „beziemienne” poznanie i korespondujący z nim model racjonalności miałyby prawo, by stanowiąc wzorzec – jedyny rokujący sukces dla eksploracyjno-badawczych poczynań – rozstrzygać

---

<sup>19</sup> Np. Theunissen, ustosunkowując się do rozbieżności stanowisk „teoriopoznawczych”, wysuwanych z jednej strony przez transcendentalizm, a z drugiej przez dialogikę, próbuje mediacji między nimi. Początkiem poznania miałoby być zatem „indywidualne Ja”, a celem poznania – „bycie sobą”, będące owocem spotkania osób. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 259. Taka propozycja wydaje się jednak trudna do przyjęcia już z powodów formalnych, świadczy bowiem o nieuwzględnieniu tego, że dialogika jest zorientowana genetycznie, a nie metodologicznie czy normatywnie. Oczywiście większość filozoficznych propozycji teoriopoznawczych, a zapewne też wiele ontologicznych, jest do „pogodzenia”, wszelako pod warunkiem, że uchybimy swoistości języków, jakimi się posługują.

o standardach ludzkiej wiedzy. Warto przytoczyć opinię odmienną – wyrażoną przez logika – sytuującą problem racjonalności w obszarze językowym: „Jeśli język jest narzędziem poznania, to imię własne reprezentuje w nim przedmiot poznania pierwszorzędnej wagi: świadomy podmiot poznania i sprawstwa. A jeśli język jest środkiem porozumiewania się, to imię własne należy do rzędu tych wyrazów, które pośredniczą w osobistych stosunkach. Jest nosicielem inwokacji modlitewnej i miłosnej [...] i tylu innych sytuacji i stanów, w których się wypowiedza kontakt duchowy istot świadomych”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> I. Dąbska, *Z filozofii imion własnych*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1949, z. 3–4, s. 260–261. Powyższa opinia tym bardziej zasługuje na odnotowanie, że jej autorką jest wybitny logik, a zatem niepodobna doszukiwać się tu poetyckiej egzaltacji, o jaką niejednokrotnie pomawiani byli filozofowie dialogu.

## ***Rozdział VIII: Imię wolności, czyli odpowiedzialność***



*Odpowiadam, bo pytanie  
było prośbą i wezwaniem,  
a prośba i wezwanie były  
ustanowieniem etycznej  
odpowiedzialności.*

J. Tischner

**G**dyby pójść za sugestią Jacka Filka, w myśli dwudziestowiecznej nastąpił przełom czyniący z niej nową jakość. Ta myśl zawiązała nową epokę filozofowania. I tak, jak epoki poprzednie – filozoficzna „starożytność”, w której rozum szukał prawdy bytu, albo „nowożytność”, zabiegająca o uprawomocnienie wolności ludzkiego podmiotu – również obecna, filozoficzna „współczesność”, dowartościowując rolę uczucia w ludzkim myśleniu o świecie i o człowieku, sprawia, że podmiot, stając się świadkiem czyjejś obecności, odkrywa w sobie istotę odpowiedzialną. Nie oznacza to, że przekreślone zostają ideały prawdy i wolności, lecz to jedynie, że zyskują one nowe, nieznanie wcześniej ugruntowanie. Prawda okazuje się wartością, na trwałe wpisaną w relacje z innymi wartościami, a nie będącą jedynie postulatem metodologicznym. Z kolei wolność odsłania swoją relacyjną, międzypersonalną genezę i niepodobna rozpatrywać



jej w oderwaniu od odpowiedzialności, która ją uzasadnia i czyni realną<sup>1</sup>.

Ilekcję Lévinas podejmuje kwestię relacji między Ja i Ty, stara się uwzględnić dwa założenia. Głosi mianowicie jej asymetryczność, która nie dopuszcza wzajemności między Ja i Ty, rozpoznającymi swe miejsca na odrębnych i nigdy niesprowadzalnych do jednego poziomach. Podkreśla też absolutny i źródłowy sens odpowiedzialności, która jako ontologiczna, a właściwie „metafizyczna”, jest zawsze wcześniejsza niż wolność. To za jej sprawą odpowiedzialne Ja odpowiada na żądanie płynące od Ty. Założenie Lévinasa zmusza do rewizji zastanych wyobrażeń o międzyludzkich relacjach i o człowieku, jako istocie o tyle dostępnej filozoficznej ciekawości, o ile pytająca o niego filozofia ufundowana będzie na etyce – nie na etyce bezosobowego obowiązku<sup>2</sup>, lecz na etyce „imiennego” roszczenia. Żądający i nauczający przychodzi stąd, gdzie nie sięga władza mojego Ja; jest absolutnie inny, transcendentny, jest poza byciem. Mogłoby się wydawać, że szacunek, jaki u Lévinasa wyraża grzecznościowa forma „Pan” (*Vous*) nie tylko temu przeczy, ale też zwalnia z odpowiedzialności, jako że Pan (Szanowny) – Mistrz i Nauczyciel (*mâtre*)<sup>3</sup> – nie jest kimś, kto by mnie wzywał, powoływał, czynił swoim bratem (a nie sługą). Temu, kto przemawia z wysokości trudno zarazem wcielić się w postać potrzebującego pomocy: wdowy, sieroty, obcokrajowca. Jednak Lévinas zakłada synchronię owego „powyżej” i „poniżej”,

---

<sup>1</sup> Filek rozpoczyna swój komentarz do przekładu fragmentów pism Bonhoeffera od stwierdzenia: „Droga filozofii dwudziestowiecznej jest drogą od wolności do odpowiedzialności”. J. Filek, *Od tłumacza*, [w:] D. Bonhoeffer, *O odpowiedzialności*, przeł. J. Filek, dodatek [do]: „Znak”, 2001, nr 12, s. 3.

<sup>2</sup> Hans-Joachim Werner podsumowuje myśl Lévinasa: „Dabei ist Friede nicht als Postulat einer «unpersönlichen Vernunft» zu verstehen, sondern als konkreter Anspruch, den der Einzelne selbst erfährt”. H.-J. Werner, *Martin Buber*, Frankfurt/M. 1994, s. 166.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 253.

w których Twarz Innego staje przed ludzkim Ja, by jednocześnie żądać i prosić, pouczać bezradnością, ale i słabością czynić siłą żądającą najwyższych ofiar<sup>4</sup>. Twarz Innego przede wszystkim wzywa do odpowiedzialności – jej żąda, uczy, oczekuje. Odpowiedzialność nie jest niczym dającym się określić w kategoriach obowiązku<sup>5</sup>, nie istnieją bowiem żadne obiektywne, formalne bądź „przedmiotowe” kryteria, które pozwoliłyby zdefiniować jej istotę i wytyczyć jej granice<sup>6</sup>. Przeciwnie, odpowiedzialność – niczym **pragnienie** sycące się własnym głodem i eskalujące proporcjonalnie do stopnia zaspokojenia – jawi się jako odwrotność potrzeb, przewidywalnych, podlegających prawom, i jako takie podatnych na zaspokajające je spełnienie. Wezwanie do odpowiedzialności inicjuje niekończący się proces: „Nieskończoność odpowiedzialności nie oznacza jej aktualnej wielkości, lecz jej wzrastanie, w miarę jak ją podejmujemy”<sup>7</sup>. Odpowiedzialność nie tylko nie ogranicza wolności ludzkiej

---

<sup>4</sup> Warto zauważyć, że Lévinas, czyniąc etykę podstawą swego myślenia o człowieku, nie interesuje się warunkami możliwości czynu etycznego, lecz raczej „warunkami możliwości” jego nazywania; wyrażają to słowa będące niewątpliwie aluzją do Kanta: „nie mamy zamiaru dostarczać «transcendentalnego uzasadnienia doświadczenia etycznego»”. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 248.

<sup>5</sup> Podobnie uważa Bonhoeffer, dla którego postulat absolutyzacji norm etycznych (np. gdy Kant zabrania wprowadzić w błąd zbrodniarza, który chce odnaleźć naszego przyjaciela po to, by go zabić) może oznaczać „zuchwałą żądę samousprawiedliwienia się ze strony sumienia”, będącą „przeszkodą w działaniu naprawdę odpowiedzialnym”. J. Kosian, *Chrześcijaństwo jako „istnienie dla innych”*. *Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wrocław 1992, s. 70.

<sup>6</sup> Lévinas, odwołując się do paradoksalnych hiperbol, pragnie uwypuklić niesprowadzalność roszczenia etycznego, i obnażającego odpowiedzialność Ja względem Ty, do żadnej ze znanych kodeksowym regulacjom zasad czy kryteriów, jakim winien spełniać czyn etyczny: „Im lepiej wypełniam swój obowiązek, tym mniej mam praw; im jestem sprawiedliwszy, tym bardziej jestem winny”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 296.

<sup>7</sup> Tamże.

jednostki, ale wręcz ją warunkuje. Odpowiedzialny, to ten, kto został wezwany do substytucji, czyli do tego, by – przez podjęcie czynu, odpowiadając na apel Innego – służył<sup>8</sup>. Dla Lévinasa Ja w tym stopniu zdolne jest uświadomić sobie własną wolność, w jakim podejmuje czyn służenia (*diakonii*), stając się sługą (*diakonem*) Ty. Inicjatywa owego procesu rozpoznawania wolności i jej afirmacji należy do Innego, który wzywając – powołuje: „Ja jako Ja, nie mogące się uchylić, jakby wybrane, jakby nie do zastąpienia i jedyne, jest w Dialogu na służbie u Ty”<sup>9</sup>. W ten sposób Ja uzyskuje status wykraczający poza ten, który przysługuje innym bytom: jako byt wezwany egzystuje inaczej niż wszelkie indywidua, które jedynie „są”. Bycie osoby przekracza, i to nieskończenie, bytowanie orzekane o tym, co jest; bardziej adekwatnym dla jego nazwania będzie zatem nie zwrot sugerujący modyfikację dotychczasowego sensu *esse* – jak np. „bycie inaczej”, lecz raczej zwrot wskazujący na radykalne przekroczenie dotychczasowego horyzontu ontologicznych pojęć – „inaczej niż bycie”<sup>10</sup>. Diakonia, rozpoznawana jako powinność i podejmowana jako czyn, nie polega na współdziałaniu czy wzajemności; nie jest odwracalna, gdyż ze swej istoty ufundowana jest na nierówności panującej w relacjach

<sup>8</sup> Koncepcję odpowiedzialności jako wezwania do substytucji rozwinął na początku lat czterdziestych XX w. Bonhoeffer. Dla tego protestanckiego teologa chrześcijaństwo jest nie tyle systemem religijno-światopoglądowym, ile wykładnią i propozycją egzystencji, w której człowiek doświadcza Boga w osobie ludzkiego Ty, za które przyjmuje odpowiedzialność. Por. B. Milerski, *Bonhoeffer Dietrich. Widerstand und Ergebung*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Warszawa 1997, t. 5, s. 65–75.

<sup>9</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 234.

<sup>10</sup> Powyższa myśl uwieczniona została przez Lévinasa jako tytuł najgłośniejszej obok *Całości i nieskończoności*, a wydanej trzynaście lat później, książce *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974, pol. wyd.: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, 2000).

między Ty i Ja<sup>11</sup>. Ta nierówność, która na różnych płaszczyznach sytuuje wzywającego i służącego, przesądza o fundamentalnej asymetrii relacji, jaka między nimi zachodzi<sup>12</sup>. W tej kwestii zarysowała się wyraźna różnica poglądów między Lévinasem a Buberem, znajdująca uzewnętrznienie w ich korespondencji<sup>13</sup>. To właśnie absolutna wyjątkowość Ty, którego wedle Lévinasa niepodobna utożsamić z Ja, bądź zamienić je miejscami, nie tylko umożliwia etykę – urastającą do rangi „filozofii pierwszej” – ale też staje się „pierwszą liturgią, religią”, gdyż „Bóg może nawiedzać myśli”<sup>14</sup>.

Absolutna odpowiedzialność Ja za Ty nie jest dostępna tym opisom ludzkiej egzystencji, które człowieka postrzegają przez pryzmat jego aktywności wytwórczej i eksploracyjnej, w perspektywie ekonomiki jego życia, pracy, poznania, relacji; wówczas nie będzie on zrozumiany, lecz „przyłapany”<sup>15</sup>.

Odpowiedzialność u Lévinasa z jednej strony urealnia się dzięki Drugiemu, który zwracając się do Ja ludzkiej osoby, stawia ją w relacji odpowiedzialności za Ty bliźniego; z drugiej strony odpowiedzialność wiąże w sposób absolutny i tym samym wyznacza „imienny” sens Ja powołanego do odpowiedzialności w stopniu równie osobistym, jak osobistą jest jego egzystencja<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 297.

<sup>12</sup> Celnie ujął to Jędraszewski: „Wybranie jest źródłem odpowiedzialności podmiotu za Drugiego i całej asymetrii, jaka panuje między nim a Drugim [...]”. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 173.

<sup>13</sup> E. Lévinas, *Dialog z Martinem Buberem*, [w:] tenże, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Kraków 2000, s. 41–45. Por. W. P. Glinkowski, *Lévinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja – Ty*, „Edukacja Filozoficzna”, 2004, vol. 37, s. 283–295.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który...*, s. 234.

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 208. Na grę słów *surpris – compris* zwrócił uwagę M. Jędraszewski, *op. cit.*, s. 206.

<sup>16</sup> „Jest to odpowiedzialność, przed którą nie można uciec i dlatego staje się zasadą absolutnego ujednostkowania”. E. Lévinas, *Etyka i Nie-*

Autor *Totalité et Infini* bliski jest w swej koncepcji odpowiedzialności poglądom swego rówieśnika, Dietricha Bonhoeffera, publikującego wszak już we wczesnych latach czterdziestych<sup>17</sup>. Dla niemieckiego pastora odpowiedzialność staje się najbardziej podstawowym aksjologicznie i ontologicznie wymiarem ludzkiej egzystencji. Bonhoeffer, podobnie jak później Lévinas, wielokrotnie podkreśla ścisły związek zachodzący między odpowiedzialnością i wolnością<sup>18</sup>. Odczytując swoisty dla własnego bycia-w-świecie egzystencjał odpowiedzialności, człowiek rozpoznaje w sobie tego, kto mocą roszczenia Innego („człowieka-brata”) został powołany do odpowiedzialności za niego. Dopiero będąc istotą odpowiedzialną – żyjąc nie jedynie wobec siebie, ale przede wszystkim wobec innego, przez innego i dla innego człowieka – uznaje w swym przesyconym odpowiedzialnością zobowiązaniu źródło prawa do samoafirmacji. W ten sposób okazuje się osobą przynależną wspólnocie z inną osobą w całej przestrzeni egzystencji, nawet w obliczu śmierci, która z potencjalnej możliwości wyboru staje się wolnym – o ile dopełnionym w sposób wolny – zaofiarowaniem siebie drugiemu człowiekowi<sup>19</sup>. Bonhoeffer posunie się nawet do paradoksalnego stwierdzenia, iż „prawo do życia istnieje jedynie dzięki możliwości umierania za innego, w odpowiedzialności”. Skoro bowiem już samo życie nieustannie zbliża człowieka do momentu śmierci (Heideggerowskie

---

skończony. *Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 48. Por. A. Marek-Bieniasz, *Odpowiedzialność człowieka według filozofii Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 193–205.

<sup>17</sup> Kwestia znajomości przez Lévinasa wypowiedzi Bonhoeffera, dotyczących odpowiedzialności, pozostaje nierozstrzygnięta. Por. P. Mrówczyński, *Odpowiedzialność jako substytucja. Bonhoeffer – Levinas*, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 157–169.

<sup>18</sup> „Odpowiedzialność i wolność to pojęcia, które wzajem ze sobą korespondują [...]. Odpowiedzialność jest wolnością człowieka, udziałoną mu jedynie w związku z Bogiem i bliźnim”. D. Bonhoeffer, *op. cit.*, s. 50.

<sup>19</sup> Tamże, s. 8–11.

*Sein zum Tode*), to musi być ono otwarte wobec śmierci, jednak „nie dla gloryfikacji osobowości, lecz jako zaofiowanie się za brata”<sup>20</sup>. Prawo do afirmacji życia nie stanowi autonomicznego prawa jednostki, jest bowiem uwarunkowane świadomością zapośredniczenia relacją z dialogicznym Ty, które do odpowiedzialności wzywa ludzkie Ja zarówno w realiach życia, jak i w obliczu śmierci<sup>21</sup>.

O ile odpowiedzialność wolno potraktować nie tylko w kategoriach apriorycznego uposażenia ludzkiej osoby, ale także jako ludzkie doświadczenie, to niewątpliwie uznać w niej trzeba doświadczenie szczególne. Właśnie ona czyni zrozumiałą „zasadę dialogiczną”<sup>22</sup> – wskazującą na stawanie się Ja poprzez relację z Ty – ta z kolei pozwala lepiej pojąć istotę odpowiedzialności<sup>23</sup>. Pojawia się tu problem: czy działanie z obowiązku mieści w sobie działanie odpowiedzialne, albo inaczej, czy normy społecznie ustanowionego prawa są

<sup>20</sup> Tamże, s. 10–11.

<sup>21</sup> Kategoria odpowiedzialności manifestuje swój sens nie tylko w relacji dualnej, ale również w wymiarze społecznym. Nieco wcześniej od Bonhoeffera pisał o tym Buber: „To bycie wplecionym w wielorakie *My* odsuwa, faktycznie i świadomie, próbę myślenia suwerennego – człowiek odnajduje się w stwórczym zaułku [*geschöpflicher Engel*]; jednak w państwie dane mu jest doświadczyć, że jest to jego prawdziwa przestrzeń [*Weite*]: albowiem tym *po*-wiązaniem [*Gebundenheit*] jest *zobo*-wiązanie [*Verbundenheit*]”. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] tenże, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 264.

<sup>22</sup> Jacobi uchodzi za jednego z pierwszych autorów eksplikujących ową zasadę i chociaż szczególnie akcentował jedność jako walor przysługującej człowiekowi egzystencji, to jednak przyznawał, iż może ona być rzeczywista jedynie wśród innych egzystencji. F. H. Jacobi, *Werke*, Leipzig 1812–1825, t. VI, s. 235.

<sup>23</sup> J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, przeł. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 181–183. Autor przywołuje ciekawy przykład sędziego, którego relacja z oskarżonym jest regulowana normami prawa, co jednak nie unieważnia pytania: „czy mimo całej procedury prawnej i poza swą rolę sędziego spotkał go także jako w ogóle człowieka i to w znaczeniu osobowego Ty”. Tamże, s. 182.

wcześniejsze wobec norm głoszących odpowiedzialność Ja za Ty, czy też przeciwnie, droga do uniwersalnej legalności prawnej wiedzy przez „prawo” odpowiedzialności, spełniane w bezpośredniej indywidualnej relacji Ja – Ty?<sup>24</sup> W obszarze języka relacja odpowiedzialności, spełniająca się między osobami, znajduje wyraz w pytaniu i odpowiedzi, które te wobec siebie artykułują. Odpowiedzialność obecna w odpowiadaniu niesie z sobą moment „udzielania siebie” temu, komu odpowiadamy, wyrażający nasze bycie z-dругim, dla-dругiego oraz za-dругiego. Ten rodzaj bycia wymaga bezwarunkowości, i właśnie z tego powodu Johannes Schwartländer wiąże z nim „istotę wolności, jak i absolutną zasadę życia i działania w dobru”<sup>25</sup>.

Odpowiedzialność człowieka weryfikowana jest odpowiedzią, jakiej ów udziela usłyszawszy skierowane ku niemu słowo. Przy czym nie chodzi tu o odpowiedź częściową i „zewnętrzzną” względem odpowiadającego – dotyczącą zewnętrznej rzeczywistości i wyrażającą jedynie czyjąś opinię o niej – lecz o odpowiedź dającą się utożsamić z odpowiedzialnością tego, kto odpowiadając angażuje całe swoje bycie osobą<sup>26</sup>. Człowiek odpowiadający, a zatem podejmujący swą odpowiedzialność za drugiego, odpowiada całym sobą, jego odpowiedź zaś (bądź uchylenie się od niej, bo i ono stanowi, choć negatywną, postać odpowiedzi) jest czynem wiążącym go relacją z człowiekiem – za którego i któremu odpowiada oraz z Bogiem – przed którym, i wobec którego udziela odpowiedzi<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Autor uznaje, że „działanie autentycznie osobowe, to znaczy odpowiedzialne, może dokonywać się tylko tam, gdzie we wzajemnym obcowaniu próbujemy zarówno być w zgodzie z egzystencją My ogólnego, jak i sprostać wyzwaniu egzystencji My dialogicznego”. Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 183.

<sup>26</sup> „Poprzez takie pojęcie odpowiedzialności pomyślana zostaje zarazem całościowość i jedność odpowiedzi na rzeczywistość, jaka dana nam jest w Jezusie Chrystusie, w odróżnieniu od częściowych odpowiedzi, jakich moglibyśmy udzielić, kierując się, np., ideą użyteczności czy jakimiś konkretnymi zasadami”. D. Bonhoeffer, *op. cit.*, s. 13.

<sup>27</sup> Tamże, s. 14–17.

Odpowiedzialność jako czyn wiąże człowieka więzią wspólnoty z drugim człowiekiem i z Bogiem. Jest to możliwe dzięki bezinteresowności tego, kto jako wolny podejmuje czyn i tym samym urzeczywistnia swój najbardziej własny sposób egzystowania. Bonhoeffer zakłada, iż filozofia praktyczna, zainteresowana etyczną stroną ludzkiej podmiotowości, powinna koncentrować się nie na jednostce jako takiej, lecz na jej wspólnotowym współuczestnictwie manifestującym się podejmowaniem odpowiedzialności, będącym dyrektywą, której podlegają wszystkie ludzkie istoty<sup>28</sup>.

Substytucja, czyli bezinteresowne podjęcie odpowiedzialności, jakkolwiek zakłada pełne, całkowite zaangażowanie się osoby na rzecz drugiego lub drugich, to jednak nie powinna prowadzić do absolutyzacji drugiego człowieka, a tym bardziej do absolutyzacji tego, kto odpowiedzialność podejmuje. Ponieważ substytucja jest zastępstwem dotyczącym win drugiego człowieka, ten, kto ją podejmuje nie wynosząc osobistej niewinności ponad odpowiedzialność za innych, wkracza w rzeczywistą wspólnotę z drugim, potwierdzoną bezinteresownością i miłością<sup>29</sup>. Podejmowanie odpowiedzialności jest czynem heroicznym, gdyż wiąże się z ryzykiem przegranej, popełnienia błędu, na jakie narażona jest każda ludzka jednostka. Ta, świadomie przyjmując odpowiedzialność za drugiego, staje przecież niejednokrotnie przed trudnymi decyzjami i wyborami: „Nie ma tu prostego rozstrzygnięcia pomiędzy prawem i bezprawiem, dobrem i złem, lecz pomiędzy prawem i prawem, bezprawiem i bezprawiem. «Prawo zмага się z prawem» – powiedział Ajschylos. W tym właśnie owo odpowiedzialne działanie jest ryzykiem, nie znajdującym uzasadnienia w żadnym prawie [...]”<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Zasadzie tej podlegają również osoby samotne, gdyż przeżywają one swą egzystencję „substytucyjnie za człowieka w ogóle, za ludzkość”, toteż „nie ma człowieka, który mógłby ująć odpowiedzialności, a to znaczy substytucji”. Tamże, s. 19.

<sup>29</sup> Tamże, s. 45–46.

<sup>30</sup> Tamże, s. 52.



Egzystencjalizm Sartre'a, który wypadaloby nazwać „antydialogicznym” – jako że konfrontuje on w sposób negatywny Ja, afirmujące własną wolność z Ty, owej wolności zagrażającym – również wiąże wolność z odpowiedzialnością, wszelako czyni to w sposób kontrastowo różny w porównaniu z myślą dialogiczną. Według francuskiego egzystencjalisty przypisanie człowiekowi odpowiedzialności wynika z przypisania mu wolności. Im bardziej człowiek **jest**, tym bardziej jest odpowiedzialny. Skoro jednak **jest** własną egzystencją, określającą jako jedyną i w sposób absolutny jego „istotę”, będąc jedynym jej określeniem, to również odpowiedzialność dotyczy jego egzystencji, spełnianej poprzez jego własne czyny, wybory, decyzje. Granice odpowiedzialności ludzkiej jednostki – przy założeniu, że jest ona świadomym i aktywnym bytem-dla-siebie, a nie biernym i pozbawionym świadomości bytem-w-sobie – nie wychodzą poza obszar wyznaczony istnieniem tejże jednostki. Wprawdzie Sartre swą koncepcję opatruje zastrzeżeniem<sup>31</sup> mającym oddalić ewentualny zarzut „etycznego solipsyzmu”, jednak brzmi ono raczej jako deklaracja dość arbitralnie dołączona do monologicznej wizji człowieka, którego egzystencja nie jest przecież ufundowana na międzyosobowej relacji, lecz przeciwnie, jest przez taką relację poddawana próbie i kwestionowana<sup>32</sup>. Jeśli dla niego realność egzystencji ludzkiej jednostki afirmowana jest negatywną relacją do obcego jej i wrogiego bytu-w-sobie, to wynika stąd, że warunkiem realności mojego osobowego Ja jest destrukcja, „neantyzacja” (*néantisation*) wymierzona we wrogie mi nie-ja, mające charakter bytu-w-sobie, a ucieleś-

---

<sup>31</sup> „Ale mówiąc, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie, chcemy powiedzieć, że jest on odpowiedzialny nie tylko za swą własną indywidualność, ale również za wszystkich innych ludzi”. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 28–29.

<sup>32</sup> „Istotą relacji między świadomościami nie jest *Mitsein*, lecz konflikt”. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1957, s. 502; cyt. za: M. Jędraszewski, *op. cit.*, s. 37–38.

nione w przedmiotowości zarówno innej rzeczy, jak i innego człowieka. Ponadto Sartre uznaje genetyczne pierwszeństwo bytu-w-sobie względem bytu-dla-siebie, czym tłumaczy resentment ostatniego wymierzony w inne-ja, traktowane przedmiotowo, właśnie jako byt-w-sobie<sup>33</sup>. Nietrudno zauważyć, że myśl, jakoby tym, co wedle Ja miałoby je poprzedzać, był byt przedmiotowy, stanowi najbardziej oczywiste zaprzeczenie pytającej o „imię” optyki dialogicznej, która od niego zaczyna. U Sartre’a byt-dla-siebie jest urealniany za sprawą zagrażającego mu przedmiotowego bytu-w-sobie, a nie – jak w dialogice – dzięki Ty, który zagadując moje Ja, powołuje je do odpowiedzialności. O ile więc u francuskiego egzystencjalisty człowiek samotnie kreuje sens swojej „odpowiedzialnej” egzystencji, o tyle dla dialogików jest on zawsze już zagadnięty, naznaczony stygmatem odpowiedzialności w chwili, gdy Drugi powołuje go imieniem i określa w ten sposób jakość bycia osobą – wolną, gdyż odpowiedzialną nie tylko wobec siebie, ale przede wszystkim wobec Drugiego<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Znaczący egzystencjalizm Sartre’a pisze: „Byt-dla-siebie, nie mogąc pogodzić się ze swoją wtórnością, kieruje więc ku światu spojrzenie pełne nienawiści. Jego spojrzenie uprzedmiotawia wszystko, co znajdzie się na jego drodze: rzeczy, własne ciało, drugiego człowieka. Konflikt rodzi nienawiść wobec obcości i inności – wobec tego wszystkiego, co jest nie-ja. Nienawiść wobec obcości sprawia, że byt-dla-siebie jest skazany na nieprzewidywalną samotność”. M. Jędraszewski, *Humanizm i samotność. Sartre – Lévinas*, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 144.

<sup>34</sup> Sartre swą wizją humanizmu wydaje się budować, jakkolwiek nie zawsze równie bezwarunkowo i konsekwentnie, na samotności ludzkiego podmiotu zdystansowanego od wszelkiej transcendencji (Boga bądź Drugiego) i oddalając ewentualne aksjologiczno-etyczne roszczenia pochodzące od nie-ja: „[...] przypominamy człowiekowi, że nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie”, oraz „człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie [...]. Nie istnieje żadna powszechność poza powszechnością ludzką, poza powszechnością subiektywności ludzkiej”. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 81, 82.

## *Rozdział IX: Imię wiary, czyli stanąć wobec Twarży*



*Bóg jest Innym.*

E. Lévinas

**F**ilozoficzne poszukiwania Boga są niemal tak dawne, jak sama filozofia. Proponowanym przez filozofię eksplikacjom Boskiej istoty wciąż wtórowały głosy teologii. W średniowieczu popularne były zresztą opinie zakładające służebność poszukiwań filozofii względem rozstrzygnięć teologii, sama zaś filozofia – *ancilla theologiae* – jeśli dopracowywała się samodzielnych ustaleń, to albo (zgodnie z założeniem „podwójnej prawdy”) musiała liczyć się z poślednią rangą własnych koncepcji w stosunku do ustaleń teologii, albo użyczała swego języka, by wyrazić nim to, co niezależnie od niej głosiła uznana przez magisterium Kościoła doktryna teologiczna. Czyżby zatem myślenie o Bogu, mające na względzie nie tylko prawdę, i nią się kierujące, ale też pytające o Prawdę prawd, musi być skazane na porażkę wynikającą albo z niesamodzielnosci, albo z wątpliwego statusu głoszonych koncepcji?

Tischner, jak wiadomo, poddał krytyce koncepcje Boga wypracowane i ugruntowane przez tradycję scholastyczną, odległe względem religijnego wizerunku Boga judeochrześcijaństwa, za to bliskie Arystotelesowskiej koncepcji „pierwszego poruszyciela”. Bóg scholastyki był bytem *per se*, „czys-

tym aktem”, w którym zanika różnica między istotą a istnieniem, racją wyjaśniającą rzeczywistość stworzonego świata i wreszcie Bogiem niezmiennym, gdyż nieskończenie doskonałym<sup>1</sup>. Taki obraz Boga jest – gdyby odwołać się do terminologii Mariona – raczej idolem niż ikoną. Tymczasem filozoficzna koncepcja Boga – zakłada Tischner – nie powinna języka religii podporządkowywać językowi metafizyki i oczekiwaniom związanym z tworzeniem abstrakcyjnych systemów oraz weryfikowanym sformalizowaną miarą teorii. Według Tischnera trudno w sposób wiarygodny mówić o Bogu innym niż Bóg wiary, która nie jest spekulacją podmiotu o „Przedmiocie”, lecz polega na międzyosobowej relacji<sup>2</sup>. Bóg religii, inaczej niż Bóg filozofii, staje się dla człowieka Ty – absolutnym, ale zarazem dialogicznym, gdyż umożliwiającym wszelki dialog spełniający się między osobowymi Ja i Ty<sup>3</sup>.

Bóg religii jest bliższy myśleniu dialogików aniżeli monologicznej spekulacji, gdyż Jego realność ugruntowana jest nie w pojęciach, lecz w **relacji**, co wiąże się nie tylko z apofatyczną tradycją dominującą w europejskiej – zwłaszcza wschodniej – teologii i filozofii Boga<sup>4</sup>. Protestantcki teolog Bonhoeffer dostrzega związek między uprzedmiotawiającym

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 227–233.

<sup>2</sup> J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, Kraków 1999, s. 31.

<sup>3</sup> Również we współczesnej teologii coraz częściej dochodzi do głosu wizja, w której osobowy Bóg zwraca się do człowieka imiennie, czyniąc go osobą dialogu. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik*, Einsiedeln 1976, Bd. II/1: *Die Person des Spiels. Der Mensch in Gott*, s. 370. Zwraca na to uwagę: S. Mycek, *Dramatyczne oblicza wiary. Dialogowość chrześcijaństwa w teodramatycznej myśli Hansa Ursy von Balthasara*, Sandomierz 2004, s. 23–24.

<sup>4</sup> Negatywna, czyli apofatyczna teologia i filozofia (np. Pseudo-Dionizy, Jan od Krzyża, Grzegorz z Nyssy), będąc historycznie wcześniejsza od pozytywnej (katafatycznej), odrzuca możliwość określania natury Boga. Oba wa przed poznawaniem czy definiowaniem Boga miała u Żydów swe źródło w lęku przed desakralizacją, jako konsekwencją choćby nawet wypowiedziania Imienia Boga. Apofatyczną jest generalnie teologia wschodnia. A. Sawicki, *Absolut, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.

redukcjonizmem obecnym w monologicznej postawie człowieka religijnego a redukcjonizmem będącym jej konsekwencją w sferze antropologicznej. Warto przytoczyć jego słowa: „Ja nie może nigdy powiedzieć «Bóg jest», nie mówiąc zarazem «Bóg nie jest» – nie jest mianowicie tak, jak to, co inne, jak rzeczy, nigdy nie jest w sposób dający się zobiektywizować, a zawsze całkiem subiektywnie. Tak samo jest z samym Ja: tam, gdzie rzeczywiście mówię «Ja», mógłbym powiedzieć również «Bóg». Tak samo przecież jak nie mogę mieć kontaktu z moim transcendentalnym Ja, nie mogę mieć go również z Bogiem”<sup>5</sup>. Boska (i ludzka) transcendencja ma zatem wymiar różny od przedmiotowego; realność Boga manifestuje się człowiekowi nie tyle w przysługującym Bogu absolutnym byciu, ile w Jego obecności – absolutnej, a zarazem osobowej. Bóg nie jest więc Innym-To – dającym się przedmiotowo zhipostazować w absolutne Nie-Ja – lecz jest Innym-Ty<sup>6</sup>. Miarę Jego inności wyraża nieskończoność osobowego Dobra umożliwiająca relację, a nie nieskończoność absolutnego Bytu, zakładająca „Transcendencję” nieosiągalną dla ludzkiej immanencji.

Czy rzeczywiście prawdziwe Imię Boga miałoby brzmieć „Jam jest, który Jest”<sup>7</sup>, i w ten sposób korespondować z Arystotelesowskim wyobrażeniem o „pierwszej przyczynie sprawczej” oraz czynić zadość metafizycznej spekulacji? Pamiętajmy też o tym (zwrócił na to uwagę Marion), że dla greckich

---

<sup>5</sup> D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Eine Transcendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Gütersloh 1931, s. 33. Przytoczmy też inną jego myśl: „Rozpoznajemy Boga na tyle, na ile jesteśmy Ja, jesteśmy Ja na tyle, na ile przeżywamy”; cyt. za: F. Brunstäd, *Die Idee der Religion*, Halle 1922, s. 218.

<sup>6</sup> „Chrystus jest «szkołą innego»”. J. Tischner, *Przekonać Pana...*, s. 20.

<sup>7</sup> Derrida ironizował, że można w tym widzieć wyznanie śmiertelnika. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967; cyt. za: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 113.

ojców Kościoła interpretujących *Genesis* 3, 14 greckie *o on*, wywodzące się z hebrajskiego *hajah*, jakkolwiek wskazuje na Imię Boga, to jednak nie określa (wbrew uroszczeniom późniejszej spekulacji kabalistycznej) istoty Boga<sup>8</sup>. Jak jednak odczytywać święty *Tetragrammaton*, według św. Augustyna wskazujący na Jego nieprzerwane, wieczne i odwieczne oraz niezmienne trwanie, a według Johanna Eckharta obwieszczający skrywanie się „ciemnego” oblicza Tego, który dla człowieka ma pozostać tajemnicą?<sup>9</sup> Czyżby bardziej przekonująca miała być wykładnia św. Tomasza, akcentująca moment egzystencjalny Boskiego „jest”, mającego wyrażać absolutną istotę Będącego „nade wszystko i ponad wszystko”<sup>10</sup>? U dominikanina, św. Tomasza, w Boskim *esse* miał się manifestować najważniejszy spośród przejawów bytowania (*modi essendi*) przysługujących Absolutowi; franciszkanin, św. Bonawentura, wbrew zasadzie *transcendentalia convertuntur*, zakładał pierwszeństwo Boskiego dobra względem bycia, co więcej, według niego dobro, a nie bycie, umożliwia kontemplację Boga<sup>11</sup>. Do kogo należy ostatnie słowo na temat istoty Boga, do św. Tomasza<sup>12</sup>, do Dionizego Pseudo-

<sup>8</sup> J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 113.

<sup>9</sup> Nawet Étienne Gilson, daleki od wykładni Eckharta, za to bliższy Tomaszowej, przyznaje, że zwrot „Jestem, który jestem” zarazem „nie mówi absolutnie nic” oraz „mówi absolutnie wszystko”. E. Gilson, *L'athéisme difficile*, Paris 1979, s. 59; cyt. za: J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 112.

<sup>10</sup> Tischner zauważa, iż Boską autoeksplicację „Jam jest, którym jest” powszechnie poddawano nadinterpretacjom filozoficznym: „odczytywano w niej objawienie tezy filozoficznej, że do istoty Boga należy jego istnienie” i dodaje „E. Gilson robi to zresztą w dalszym ciągu”. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 230. Niewykluczone, że Tischner miał tu na myśli Gilsonowską interpretację wypowiedzi Pseudo-Dionizego na temat imienia Boga, zakwestionowaną przez Mariona. Por. J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 115, przyp. 54.

<sup>11</sup> J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 115.

<sup>12</sup> M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii 13 „O imionach Bożych”*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, Kraków 1999, kw. 1–26, s. 609–637.

-Areopagity<sup>13</sup>, św. Augustyna<sup>14</sup>, Jana Dunsza Szkota (Johannesa Duns Scotusa)<sup>15</sup>, Johannesa Eckharta<sup>16</sup>, Jakoba Böhmego<sup>17</sup> a może do tych, którzy w zgodzie z tradycją Ewangelii (nie tylko Janowej) zakładają, że Imieniem Boga jest miłość – ta, która „by afirmować i przekazywać siebie, nie potrzebuje mówić, że jest”, i która „Nie potrzebuje przechodzić przez wypowiedź: «Bóg istnieje», by powiedzieć i zrozumieć, że On pokochał nas jako pierwszy”<sup>18</sup>? Również współczesny

---

<sup>13</sup> Jakkolwiek uznaje on w Bogu przyczynę sprawczą świata, a wśród imion Bogu przypisywanych wyróżnia te, które jednoczą (*henomena*) oraz te, które różnicują (*diakrimenta*), to jednak uwzględniając transcendencję i niepartycypowalną jedność, jakie przysługują Bogu, odmawia mu imienia, sytuując go poza jakąkolwiek ludzką afirmacją bądź negacją. Por. A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2001, t. 2, s. 598; P. Moskal, *Imiona Boże*, [w:] *tamże*, Lublin 2003, t. 4, s. 774; J. Miernowski, *Bóg – Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa 2002.

<sup>14</sup> „Jemu zaiste sam byt, istnienie – od czego wywodzi się nazwa istoty – odpowiada w najwyższym stopniu i najprawdziwiej”. A skoro byt nie może się zmieniać zachowując swą tożsamość: „Dlatego też bytem w najprawdziwszym znaczeniu i bez żadnych zastrzeżeń jest jedynie to, co nie tylko nie zmienia się, ale w ogóle nie może ulec zmianie”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 209.

<sup>15</sup> J. Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988; I. E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980.

<sup>16</sup> Dla którego Bóg staje się i przemija, podczas gdy Boskość, jako Jedno, jest najdoskonalszą osobową realnością. Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 36–37. Panteistyczna wizja Eckharta nie dopuszcza sytuacji, by Bóg był bytem samym w sobie, zdystansowanym od relacji z innymi bytami, zamkniętym „w swej ontycznej samojedności”. J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, maszynopis niepublikowany, udostępniony przez Autora, s. 22.

<sup>17</sup> Głosił on koncepcję Boga ewoluującego i stopniowo osiągniętego samoświadomości, Boga osobowego, lecz trwającego w jedności z naturą, poprzez którą się konstytuuje. J. Piórczyński, *Absolut – Człowiek – Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 133, 281.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Od interpretacji do przekładu*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003,

teolog Hans Urs von Balthasar pisze o ostatnim słowie miłości, które jakkolwiek zostało wypowiedziane przez Boga i skierowane do człowieka, to jednak nigdy nie przebrzmiewa, gdyż nie jest słowem dokończonym, lecz dialogicznym, stającym się<sup>19</sup>.

Według Bubera, Imię Boga niesie z sobą Objawienie, które jest zawarte w tym, co owo Imię znaczy<sup>20</sup>. Imię przysługujące Bogu nakazuje nie tylko widzieć w Nim osobę, ale też nie dopuszcza innego odniesienia się do Boga aniżeli relacja dialogiczna. Rzeczywisty Bóg, w przeciwieństwie do „idei Boga”, nie może być dla człowieka uniwersalnym zobiektywizowanym „To”, lecz może być dlań jedynie „Ty”<sup>21</sup>. Buber, poddając egzegezie księgę *Genesis*, zwraca uwagę na typowy dla ówczesnej hebrajszczyzny zwrot: „Kim mi jesteś?” (*ma szimcha*)<sup>22</sup>, różny od zwrotu: „Co jest twoim imieniem?”, gdyż zakładający możliwość objawienia się Boga człowiekowi, a nie możliwość uzyskania zobiektywizowanej, pozarelacyjnej i pozadialogicznej wiedzy o Bogu<sup>23</sup>. Wedle

---

s. 373. Z kolei „Książd na manowcach” (tak siebie określając Tischner uczynił zapewne aluzję do Gilsona, który w książce *Bóg i filozofia* uznał, iż „pokartezjańskie dzieje problemu Boga są [...] przykładem jednego wielkiego błędzenia po manowcach”. J. Tischner, *Świat ludzkiej...*, s. 227–228) przestrzega przed sytuacją, gdy „świat pogańskiej metafizyki stawał się «racją wyjaśniającą» dla świata chrześcijańskiego Objawienia”. J. Tischner, *Myslenie według...*, s. 232.

<sup>19</sup> H. U. v. Balthasar, *Theologik*, Einsiedeln 1987, Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, s. 399 i n. Por.: S. Mycek, *op. cit.*, s. 61; T. Gadacz, *Miłość i śmierć*, „Znak”, 1995, nr 11, s. 61–75.

<sup>20</sup> M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlin 1936, s. 82.

<sup>21</sup> Wszystkie inne Ty nie zachowują dla ludzkiego Ja absolutnej trwałości swego osobowego statusu i narażone są na degradację do poziomu uprzedmiotowionego To, gdyż doczesnemu ludzkiemu życiu brak aksjologicznej trwałości i przebiega pod znakiem ciągłej fluktuacji sensu: „ze swej istoty jest drganiem między Ty i Ono, i tropi jego sens”. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 71.

<sup>22</sup> Por. A. LaCocque, *Objawienie objawień*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 313.

<sup>23</sup> M. Buber, *Mojżesz*, przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 40.



filozofa Boskie „Jestem, który jestem”, nie ma charakteru abstrakcyjnego orzeczenia „bycia Boskiego Bytu”; wskazuje nie tyle na „czystą” egzystencję, ile na obecność – szczególnie wobec swego ludu, któremu Bóg zapowiada wyzwolenie<sup>24</sup>. Również André LaCocque przestrzega przed zbytnim eksponowaniem egzystencjalnej wykładni Boskiego „Jestem, który jestem”, które nie oddając ducha hebrajszczyzny, jako języka konkretności, stanowi „nadmierne ustępstwo na rzecz ontologii hellenistycznej”<sup>25</sup>. Objawienie Boga nie jest eksplikacją „bycia”, które Bogu przysługuje, lecz stanowi objawienie relacji. Imię Boga jest **Imieniem-dla-człowieka**, dla ludu, który uwierzył, zaufał, wybrał, i który jako taki podąża za skierowanym do niego głosem wezwania. Objawionego Imienia niepodobna zobiektywizować, gdyż zachowuje ono swą ważność ze względu na ekskluzywną relację. Jej partnerzy wzajemnie afirmują „sens” imienia. LaCocque zauważa, iż objawiona w Imieniu Boska wyłączność „funduje wyłączność tego, kto to objawienie otrzymuje, ponieważ relacja między nimi dwoma jest relacją Ja – Ty. Ten, kto staje przed Bogiem, otrzymuje imię własne w **relacji** z Bogiem, który sam nie jest już anonimowy”<sup>26</sup>. Imię Tego-który-jest-w-relacji nie tylko inicjuje relację Ja – Ty<sup>27</sup>, wyrażając obecność Osoby Boga wobec potwierdzających ją osób ludzkich, ale niesie w sobie obietnicę, może nawet samo ją stanowić<sup>28</sup>. Wynika stąd, iż rzeczywistość Boskiego Imienia jest w ścisły sposób związana z relacją zachodzącą między oso-

<sup>24</sup> Tamże, s. 42–43. „Ilekcóż Bóg w opowieści biblijnej mówi: [...] «Poznaćcie, że jestem JHWH», nie chodzi oczywiście o imię jako twór dźwiękowy, lecz o wydobyty zeń, a nadany mu wcześniej sens: [...] jestem naprawdę obecny [...] obecny przy was, z wami idący i prowadzący waszą sprawę”. Tamże, s. 44.

<sup>25</sup> A. LaCocque, *op. cit.*, s. 317.

<sup>26</sup> Tamże, s. 318.

<sup>27</sup> Tamże, s. 325.

<sup>28</sup> Tamże, s. 320.

bami – objawiającą i tą, ku której skierowane jest objawienie. Niosąc apel i żądanie uznania swej wyjątkowości i niepowtarzalności, Imię zawiera tajemnicę. Jest ono wydarzeniem – wydarza się między osobami, a nie między poznającym podmiotem i poznawanym przedmiotem – dlatego w sposób zasadniczy różni się od doświadczenia owocującego zobiektywizowaną wiedzą będącą rezultatem refleksji. Rozpoznanie Tego, kto nosi Imię, jest czymś różnym od refleksji pojęciowej, polega ono bowiem na bezpośrednim spotkaniu z objawiającą się Boską Osobą, podczas gdy wiedza budowana jest na podstawie ogólnych pojęć, poddających się definiowaniu i intersubiektywnej eksplikacji<sup>29</sup>. Imienny Bóg jest kimś różnym od „Boga filozofów”. To właśnie imię sprawia, iż należy dostrzegać w Nim **podmiot** posiadający **cel** (jak zakłada Moses Majmonides), a nie **być** posiadający **istotę** (jak chciałby jego imiennik, Mendelssohn)<sup>30</sup>.

Podobnie u Lévinasa, orzekanie realności Boga całkowicie zarzuca abstrakcyjne egzystencjalne kategorie, co więcej, fundowane jest negatywnie, na ontologicznej nie-obecności Boga. Transcendencji Boga, do której mamy dostęp za pośrednictwem „twarży” bliźniego, niepodobna wypowiedzieć w języku myślenia bytu („bycia”), co nie znaczy, że czyni Go ona całkowicie niewyraźnym. Bóg jest niedostępny zdominowanemu immanencją i zabiegającemu o osiągnięcie jedności myśleniu synchronicznemu, otwiera się natomiast przed myśleniem diachronicznym, dopuszczającym wymiar tajemnicy<sup>31</sup>. Podobnie Bonhoeffer, który zakłada, że adekwatne mówienie o Bogu musi uwzględniać relację między Jego byciem a byciem człowieka, relację urzeczywistniającą się w obszarze tego, co duchowe, przy czym Objawienie winno

<sup>29</sup> Tamże, s. 326.

<sup>30</sup> Tamże, s. 332.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 141–143.

być wykładane wedle „myślenia aktu”, a nie „myślenia bycia”<sup>32</sup>.

Również wedle katolickiego teologa Karla Rahnera, wiedzy o tym, co absolutne, niepodobna sprowadzić do wiedzy o tym, co historyczne, uwarunkowane, skończone: „nie dlatego, by była niepewna czy chwiejna, lecz dlatego, że jest wiedzą o tym, co jest nie do zdefiniowania, czego treść włada nami, a nie my ją mamy w swej mocy, co nie my chwytny, lecz co zagarnia nas”<sup>33</sup>. Skoro zatem każdy człowiek sytuuje się nie tylko wobec tego, co uwarunkowane, dziejowe i skończone, ale także wobec tego, co nieuwarunkowane i nieskończone – w tej mierze, w jakiej to sobie uświadamia – jest więc „człowiekiem tęsknoty”, człowiekiem, który odnajduje w swej egzystencji wymiar transcendencji<sup>34</sup>. Autentyczność egzystencji afirmuje to, co dziejąc się w jej obszarze, zarazem ją przekracza: miłość – obiecująca i zagrożona, tajemnica – odsłaniająca się i skryta, myśl – kierująca ku temu, co nienazywalne, trwoga – zwiastująca śmierć<sup>35</sup>, ale też moż-

---

<sup>32</sup> D. Bonhoeffer, *op. cit.*, s. 8, 10; por. P. Mrówczyński, *Odpowiedzialność jako substytucja. Bonhoeffer – Lévinas*, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 165–166.

<sup>33</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, przeł. A. Morawska, Kraków 1965, s. 69.

<sup>34</sup> „Každy jest jakoś chrześcijaninem, człowiekiem tęsknoty, człowiekiem wciąż jeszcze nie wyczerpanej miłości, człowiekiem, który w najgłębszym wnętrzu siebie cieszy się [...] bardziej prawdą niż kłamstwem”. Tamże, s. 37.

<sup>35</sup> Rahner ma na uwadze inną wykładnię śmierci niż ta, z ontologii fundamentalnej Heideggera, nawiązująca do Heraklitemskiej, gdzie śmierć ma nie tylko wymiar pozaosobowy, ale nawet ulega ontycznej relatywizacji. Eugen Fink w rozmowie z Heideggerem używa określenia trafnego dla eksplikacji tego nieosobowego, niebytowego, a zarazem prywatynego charakteru śmierci: „możemy nie tylko powiedzieć, że nieśmiertelni żyją śmiercią śmiertelnego, ale również spytać, czy w ogóle istnieje tranzytywne umieranie czegoś. Przenikanie się życia i śmierci ma swoje miejsce tylko na niezmiennej podstawie życia. To wyklucza werbalny wymiar umierania”. *Heraklit über Leben und Tod*, [w:] M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit*, Frankfurt/M. 1996, s. 153–154.

liwiająca bycie-człowiekiem. Bez nich ludzkie bycie nie byłoby rzeczywistą egzystencją, byciem-człowiekiem, a człowiek nie mógłby stać się *homo religiosus*<sup>36</sup>.

Początkiem religii – zarówno w sensie genetycznym, jak i „logicznym” – jest Objawienie. W nim dokonuje się pierwsze „zagadnięcie” człowieka przez Boga. Religijne objawienie nie jest objawieniem tekstu, jest raczej objawieniem osób: zaga-  
dującego i słuchającego, Tego, kto wzywa i kto słyszy we-  
zwanie, Tego, kto oczekuje odpowiedzi i tego, kto czuje, że  
powinien jej udzielić. Religia nie przynosi przedmiotowej wiedzy,  
lecz szczególne podmiotowe doświadczenie, którego treścią jest  
„bycie poruszonym przez nieuwarunkowaną osobowość, przez  
nieuwarunkowaną rzeczywistość wartości osobowego życia”<sup>37</sup>. Ani  
Ja ani Ty religijnego objawienia i religijnej relacji nie są obiektami  
naukowego poznania. Nie znaczy to jednak, by były nierzeczywiste.  
Przeciwnie, należą do rzeczywistości i to szczególnie wiarygodnej,  
bo kreowanej nie bezimiennym, bezosobowym orzekaniem  
właściwym nauce<sup>38</sup>, lecz relacją, w której osoby odnoszą się do  
siebie. To właśnie relacja zdolna jest objawić sens i wiarygodność  
Ja – tego, kto słyszy, i Ty – tego, kto mówi. Dla poznania naukowego  
kategoria „zagadnięcia” pozostaje czymś niezrozumiałym. Czy  
można jednak zaprzeczyć, iż ludzka jednostka odnajdująca w sobie  
konkretne, a nie abstrakcyjne Ja – stające przed konkretnym Ty –  
potrafi usłyszeć zagadnięcie,

---

<sup>36</sup> Religia wyraża się przez autentyczny stosunek do Boga, w którym człowiek rozpoznaje absolutną, wszechobjemującą i wszechocalającą tajemnicę istnienia. Tak rozumiana postawa religijna zakłada udział „całego” człowieka i uobecnia się we wszystkich obszarach ludzkiej egzystencji, którą integruje i czyni jednością. K. Rahner, *op. cit.*, s. 41.

<sup>37</sup> D. Bonhoeffer, *op. cit.*, s. 32.

<sup>38</sup> I oczywiście filozofii, zwłaszcza ontologii, której Lévinas pragnie przeciwstawić swoją metafizykę – opartą na prymacie etyki, czyli na „relacji człowieka z człowiekiem, która jest znaczeniem, nauczaniem i sprawiedliwością”. To właśnie na tak w etyce ugruntowanej metafizyce opiera się również „bezosobowa” ontologia czy estetyka. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 79–80.

rozpoznać je w słowie, geście, czynie, wyrazie twarzy stojącego przed nią Drugiego? I dlatego dla Lévinasa, budującego etyczny fundament swej filozofii na nieprzewycięzalnej asymetrii Ja oraz (Boskiego i ludzkiego) Ty, język religijny musi być wcześniejszy od wszelkich religijnych wypowiedzi, o ile te dają się artykułować, a nawet tematyzować<sup>39</sup>.

Filozoficzny namysł nad pojęciem Absolutu przebył daleką drogę. Od Boga-Absolutu do Boga cierpiącego<sup>40</sup>. Od *cimcum* (wyobrażenia o dobrowolnym „ograniczeniu się w sobie” Boga wszechmocnego, właściwego kabale Luriańskiej)<sup>41</sup> do objawienia „Boskiej biedy” (jak np. u Hansa Jonasa i Józefa Tischnera). Pewnym dziedzictwem wyobrażeń greckich było myślenie o Bogu, domagające się uczynienia zeń istoty nie podlegającej czasowi, lecz przeciwnie stwarzającej czas i dlatego będącej jego niezmiennym, poza- i ponadczasowym dysponentem. Zarówno Bóg nieosobowy, pierwszy poruszyciel, jak i Bóg chrześcijaństwa, o którym pisali Ojcowie, a później św. Tomasz, pozostawać miał w dystansie od wszystkiego, co czasowe i zmienne<sup>42</sup>.

Ewolucji wizerunku Boga towarzyszyć musi ewolucja modelu wiary. Buber zwraca uwagę na odmienność dwóch jej rodzajów. Jeden ukształtowany jest wedle rzeczywistej relacji

---

<sup>39</sup> „Ten język to «oto jestem» (me voici), które mówię bliźniemu, oddając mu się, zwiastując mu pokój, to znaczy moją za niego odpowiedzialność”. E. Lévinas, *O Bogu, który...*, s. 139.

<sup>40</sup> Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2003; W. P. Glinkowski, *Objawienie Boskiej biedy*, [rec.] „Edukacja Filozoficzna”, 2003, vol. 37, s. 253–260.

<sup>41</sup> Całkiem inaczej przedstawia Boga Hegel, dla którego Bóg, jako „czysty rozum”, pozostając w tyranii tego, co racjonalne, nie dopuszcza ograniczenia, a tym bardziej samoograniczenia: „Bóg sam jest rozumem, czystym i niezdolnym do żadnych ograniczeń”. G. W. F. Hegel, *Życie Jezusa*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1995, s. 13.

<sup>42</sup> Za słuszną wypada uznać opinię, że oddziaływanie myśli greckiej spowodowało wyrugowanie czasu z filozoficznych ujęć Boga, co w konsekwencji doprowadziło – poza osłabieniem form profetycznego myślenia o Bogu – „do swoistej eksmisji Boga poza bądź ponad wymiar czasu”. J. Kosian, *Filozofia nadziei*, Wrocław 1997, s. 156.

między Bogiem a ufającym mu człowiekiem; zakłada się, że nie jest on aktem ludzkiego intelektu, lecz wyraża uczucie i postawę „całego” człowieka. Drugi ma charakter refleksyjny, polega w większym stopniu na uznaniu niż zaufaniu i wymaga nie tyle trwania w bliskości, ile przeciwnie, dystansu między tym, kto wierzy, a Tym, w kogo ów wierzy. Według Bubera zatem, wiara typu *emuna* (np. „wiara Jezusa”) urzeczywistnia bliskość relacji między Bogiem a człowiekiem; wiara typu *pistis* (np. „wiara «w» Jezusa”) co najwyżej stwarza warunki do spełnienia się takiej bezpośredniości<sup>43</sup>. Z kolei dla Mariona istotą wiary nie jest uznanie Boskiego esse, gdyż wiara polega na „nieuchylaniu się od Bożej miłości”<sup>44</sup>. Jedyne osiągalny dla człowieka przystęp do Boga może się dokonać nie na drodze teorii i spekulacji, lecz wyłącznie przez dialog. Ów dialog wyklucza jakiegokolwiek założenia, te bowiem – poprzedzając dialog, a zatem będąc bardziej od niego „źródłowe” – musiałyby prowadzić do swoistego redukcjonizmu, który sprowadza żywego Boga-Ikonę do wirtualnego pojęcia-Idola<sup>45</sup>. A zatem już nie byt lub bycie zdolne są wypowiadać Boskie Imię, lecz przeciwnie, uczynić to można jedynie „myśląc Boga bez bycia”<sup>46</sup>, jako że słów

---

<sup>43</sup> M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995; por. A. Żak SJ, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, [w:] M. Buber, *Dwa typy wiary*, s. 10–15; L. Wachinger, *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*, München 1970. Autor, komentujący poczynioną przez Bubera dystynkcję, odnajduje w niej krytykę „chrystologii sformułowanej «monologicznie» na podstawie wyobrażeń greckich”, dotyczy ona „newralgicznego punktu historii teologii chrześcijańskiej, mianowicie jej nie zawsze wyraźnego związku z żydowską Biblią oraz nierozpoznawalnego często odniesienia do życia wiarą [...]”. A. Żak SJ, *op. cit.*, s. 14–15.

<sup>44</sup> H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa–Poznań 2001, s. 433.

<sup>45</sup> Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 103–104.

<sup>46</sup> J.-L. Marion, *op. cit.* Zwraca się uwagę, że w „uwalnianiu Boga od bycia” istotna rola przypada podejmowanej przez Mariona hermeneutycznej egzegezie tekstów nowotestamentowych (Rz 4, 17; 1 Kor 1, 27–28; Łk 15, 11–32). K. Tarnowski, *Marion Jean-Luc. L'idole et la distance*, [w:] *Przewod-*

Objawienia niepodobna zamknąć w kategoriach ontycznych, onto-teologicznych bądź ontologiczno-fundamentalnych; przemawia ono ponad językiem filozofii bytu<sup>47</sup>.

O ikonie powinno się myśleć w sposób analogiczny do tego, w jaki Platon myślał o ideach; wszak ikona „nie rodzi się z widzenia, lecz je pobudza”<sup>48</sup>. Sama, nie będąc widzialna, potrafi się przejawiać, przybrać postać, która nie jest z nią tożsama, gdyż ją jedynie reprezentuje. O ile kategoria idola dzieli rzeczywistość na część widzialną i niewidzialną, i do tego sprowadza się jej funkcja, o tyle ikona przeciwnie, podejmuje inicjatywę mediacji: „próbuję czynić widzialnym niewidzialne jako takie, a więc pozwala, aby widzialne nie przestawało odsyłać do czegoś innego niż ono samo i aby jednocześnie owo inne nigdy nie ulegało odtworzeniu w widzialnym”<sup>49</sup>. Tak pojmowana ikona nie odsłania bytu, a jedynie „poucza spojrzenie”, zachęca je, by przekraczało właściwą mu skończoność i nie poprzestawało na tym, co dostępne, lecz, by się od niego „odbijało”, wyzwalając spojrzenie kierujące się ku nieskończoności<sup>50</sup>. Miarą rzeczywistości idola jest przysługujące mu *percipi*; ikona, przeciwnie, sama wykazuje aktywność, i dlatego należy widzieć w niej „hipostazę”, której obecność nie jest obecnością substancjalną, lecz manifestuje

---

*nik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Warszawa 1997, t. 5, s. 272.

<sup>47</sup> „Mowa objawienia przekreśla, unieważnia, czyni obojętną zarówno różnicę ontyczną (grę byt [bytu? – W. G.] z niebytem), jak i różnicę ontologiczną (grę bytu z byciem/nicością)”. H. Perkowska, *op. cit.*, s. 435.

<sup>48</sup> J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 39. Platon, próbując wyjaśnić wzajemną relację między ideą a rzeczą empiryczną, odwoływał się do takich kategorii, jak *koinonia* lub *methexis* i *parousia*. Platon, *Fedon*, XLIXd, [w:] tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 453.

<sup>49</sup> Tamże, s. 40.

<sup>50</sup> Tamże, s. 41. Pamiętamy ripostę Platona zarzucającego Antystenesowi, że patrząc nie używa „oka wewnętrznego”. In *Arist. Categ. Scholia*, ed. Brandis, s. 66, b 46; cyt. za: K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s. 43.

się zamierzonym dążeniem. Podmiotem tego ukierunkowania ikony nie jest człowiek: artysta, obserwator, modlący się, kontemplujący bądź kierujący na nią swe poznawczo-oceńające spojrzenie. Podmiotem tego „spojrzenia” jest, wedle Marion, niewidzialna osoba, Transcendencja: „Ikona spogląda na nas – **dotyczy** nas, skoro pozwala uwidocznić się intencji niewidzialnego. [...] odsłania twarz, w której wzrok człowieka nie dostrzega niczego, lecz wznosi się w nieskończoność od widzialnego ku niewidzialnemu właśnie za sprawą widzialnego”<sup>51</sup>. Marion, właśnie z uwagi na nieredukowalność ikony do przedmiotu, fenomenu czy korelatu ludzkiej aktywności poznawczej, przyrównuje ją do ludzkiej twarzy<sup>52</sup>, sięga zatem po metaforę wprowadzoną już do języka współczesnej filozofii przez Lévinasa<sup>53</sup>. Twarz nie jest czymś poznawalnym, dostępnym wiedzy, wydanym ciekawemu lub wnikliwemu spojrzeniu; nie ogląda się jej, lecz oddaje cześć. Boskość nie jest w niej zawarta, gdyż twarz jedynie otwiera perspektywę ku niej, fluktuującej między swymi przyływami i odpływami, i nigdy nie dającej się sprowadzić do nieruchomego fenomenalnego odbicia<sup>54</sup>. Twarz, podobnie jak u Lévinasa, nie może być czymś empirycznym, gdyż jako taka pozbawiłaby perspektywy odsyłającej do nieskończoności. Nie jest ona idolem zamykającym zjawisko, lecz rozświetla je, pogłębia do nieskończoności, przybywając „z innego świata” odsłania transcendentną intencję nieskończonego, objawia jego „przepastny bezmiar”<sup>55</sup>. Pośrednictwo tego, co w patrzącej twarzy widzialne umożliwia, poprzez łączenie się z niewidzialnym, widzenie

---

<sup>51</sup> J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 42.

<sup>52</sup> „Ikonę mierzy się tylko nieskończoną głębią twarzy”. Tamże, s. 44.

<sup>53</sup> *Totalité et Infini* Lévinasa ukazało się w 1961 r., a *L'idole et la distance* Marion w 1977 r.

<sup>54</sup> J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 43.

<sup>55</sup> Autor przywołuje słowa Jana Damascyńskiego: „Każda ikona wyraża tajemnicę i ukazuje ją”. Tamże, s. 40.



niewidzialnego i to nie dzięki udostępnieniu go postrzeżeniom, lecz przez to, że wzmagą intencję obecności tego, kto poprzez twarz spogląda<sup>56</sup>. Założeniem widzialności ikony jest – inaczej niż w przypadku idola, widzianego, choć niewidzącego – wpatrywanie się w nią, współuczestniczące podejmowanie jej spojrzenia<sup>57</sup>. Dialogiczny paradoks relacji między ludzką osobą a ikoną polega na tym, że ikona ogląda o tyle, o ile sama jest w pełni oglądana<sup>58</sup>. Ikona jest symbolem i metaforą dialogu nieskończonego ze skończonym, gdzie niewidzialność transcendencji prowokuje do oglądania w ten sposób, że patrzy poprzez widzialne<sup>59</sup>. Realność ikony-twarzy zakłada realność twarzy ludzkiej osoby, która zwracając się do niej, odbija chwałę jej nieskończoności. Marion zwraca uwagę na fakt, że pojęcie ikony nawet formalnie niesie treść innego rodzaju niż pojęcie idola; pierwsze, w odróżnieniu od drugiego, nie dotyczy istoty swego przedmiotu, lecz dotyczy jedynie intencji wyrażanej za pośrednictwem tego przedmiotu (ikony)<sup>60</sup>.

Pewne analogie do poczynionej przez Mariona dystynkcji można odnaleźć zarówno we wcześniejszym od niej Buberowskim rozróżnieniu między wiarą typu *pistis* i typu *emuna*, a także w egzystencjalistycznej propozycji Tischnera, którego „filozofia dramatu” postrzega człowieka jako stojącego w obliczu wartości, zwłaszcza świętości. Taki człowiek nie jest abstrakcyjną jednostką, podmiotem *x* sytuującym się wobec świętości uobecnionej w przedmiocie *X*, lecz konkretną osobą

---

<sup>56</sup> Zapewne to ma na myśli autor słów: „widzialność patrzącej twarzy pobudza do wzrostu niewidzialność”. Tamże, s. 43.

<sup>57</sup> Tamże, s. 45.

<sup>58</sup> Tamże, s. 45–46.

<sup>59</sup> „Niewidzialne nie patrzy w twarz (jako niewidzialne), jeżeli nie przejdzie w widzialne (jako twarz), podczas gdy widzialne nie zachęca do oglądania (jako widzialne), jeżeli nie przejdzie w niewidzialne (jako intencja)”. Tamże, s. 47.

<sup>60</sup> Tamże, s. 47.

rozpoznającą w swojej egzystencji bycie wobec Osoby<sup>61</sup>. Jest to zatem „imienny człowiek” trwający wobec „imiennego Boga”, który nie jest „Bogiem filozofów”, gdyż jest to dostrzeżony przez Blaise’a Pascala<sup>62</sup> „Bóg Izaaka, Bóg Abrahama i Bóg Jakuba”<sup>63</sup>. Ów Bóg, rozpoznawalny nie tyle ze względu na abstrakcyjne kategorie i pojęcia, ile z uwagi na osobiste zaangażowanie szukającej go i odnajdującej ludzkiej osoby, wyłania się stosownie do „wypробowania”, „chodzenia z nim” i koresponduje z „całością” osoby człowieka, a nie jedynie z jej władzami poznawczymi<sup>64</sup>. Można zatem powiedzieć, że w dzieje konfrontacji dwóch wzajemnie opozycyjnych tradycji pytania o Boga, pojawiających się „między Atenami a Jerozolimą”, dialogika wpisuje się po stronie „imiennych”, a nie „transcendentnych” wyobrażeń o Boskiej obecności. O ile „Bóg filozofów” był dostępny jako idea, zapośredniczony myśleniem pojęciowym, o tyle „Bóg

---

<sup>61</sup> Warto przytoczyć opinię „zewnętrzną”, bo formułowaną ze stanowiska dalekiego od religijnie inspirowanej dialogiki, jakkolwiek zbieżną z jej duchem, głoszącą, że wiara w osobę, czyli zaufanie osobowe, nie polega na żywieniu jakiegoś przekonania, lecz jest „przyjęciem innego człowieka w całości, bez racji, bez potrzeby usprawiedliwienia, bez kalkulacji”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 51–52.

<sup>62</sup> Por. A. Béguin, *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Warszawa 1963, s. 128–130. Lévinas twierdzi, że formalne przeciwstawienie „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” „Bogu filozofów” Pascal zaczerpnął od Jehudy Halewego. E. Lévinas, *Gott und die Philosophie*, [w:] *Gott nennen. Phänomenologie Zugänge*, hrsg. v. B. Casper, Freiburg–München 1981, s. 85.

<sup>63</sup> Każdorazowe powtarzanie „imienia” Boga ma na celu zaakcentowanie niepowtarzalności relacji, w której do Boga nie zwraca się człowiek abstrakcyjny, człowiek „w ogóle”, lecz konkretna osoba. Również Bóg jako Osoba nie podlega subsumcji do żadnej ogólności, nie może zostać – jak powie Buber – „wtłoczony w jakikolwiek system myślowy”, co oznaczałoby sprowadzenie go do idei. M. Buber, *Začmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 43. Por. W. P. Glinkowski, „*Bóg filozofów*”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna”, 2003, vol. 35, s. 251–267.

<sup>64</sup> Por. M. Buber, *Abraham der Seher*, [w:] tenże, *Werke*, München–Heidelberg, 1962–1964, Bd. 2: *Schriften zur Bibel*, s. 883–887, 890–892, *passim*.

wiary”, jako Bóg świadectwa, jest „obecny «osobiście» w dialogicznej bliskości”<sup>65</sup>. Co więcej, skoro sposób pytania o Boga nie jest obojętny względem sposobu zapytywania człowieka o samego siebie, okaże się, że paralelnie do dwóch wyobrażeń Boga istnieją dwa wyobrażenia człowieka, monologiczno-uprzedmiotawiające oraz dialogiczne, w którym i człowiek i Bóg o tyle są realni i „poznawalni”, o ile okazują się osobami – uczestnikami relacji<sup>66</sup>.

Imię, na które wskazuje ikona, jest czymś innym niż idol; nie odsyła ono do przedmiotowości, lecz do transcendencji. I jeśli idol otwiera człowieka na *sacrum*<sup>67</sup>, to ikona czyni go wrażliwym na *sanctum*, które człowiek rozpoznaje w Bogu, w Drugim, a także w sobie. Relacja z *sanctum* – czego uwypuklenia stanowczo domaga się Tischner – nie ma charakteru poznawczej samoafirmującej się eksploracji, dokonuje się bowiem w wymiarze świadectwa. O ile *sacrum* określa świętość „w ogóle”, a jego przykłady można odnaleźć w świecie „scenicznym”<sup>68</sup>, o tyle *sanctum* wskazuje na świat, w którym człowiek rozpoznaje wartości osobowe: Boga, siebie, Dru-

---

<sup>65</sup> K. Tarnowski, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 129; por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 124.

<sup>66</sup> Brunner już na wstępie swego fundamentalnego dzieła domaga się uwzględnienia w pytaniu o człowieka immanentnie tkwiącej w nim „Boskiej perspektywy”, zakładając, że w owo pytanie wpisany jest nie tyle „Bóg sam w sobie”, ile „Bóg dla nas”. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937, s. VII.

<sup>67</sup> Etymologia słowa *sacrum* wskazuje na ekskluzję i dystans w stosunku do tego, co jest nim określane. Reinach pisał: „Łacińskie słowo *sacer* odpowiada ściśle *tabu*, bo znaczy zarazem *poświęcony* i *nieczysty*. Wszystko, co jest *sacrum* jest wyłączone z powszechnego użytku; kiedy się mówi o człowieku «niech będzie *sacer*», to ma znaczyć, że winien być odcięty od społeczeństwa, wygnany lub uśmiercony”. A. Reinach, *Orpheus. Historia powszechna religii*, przeł. L. Gorecki, Warszawa 1929, s. 109.

<sup>68</sup> Por. np. J. Tischner, *Książd na manowcach*, Kraków 1999, s. 180–189. Chryścijaństwo Tischner nazywa „rewolucją desakralizacji”. Tamże, s. 181.

giego. I znów, powyższej dystynkcji, właściwej obszarowi świętości, odpowiada alternatywa sposobów pojmowania religii. Religia, religijność nabierają charakteru autentycznego osobistego zaangażowania człowieka, który poprzez akty wyboru dokonuje samookreślenia. Człowiek, obcując w *sanctum*, wchodząc w relacje z nim, staje się jego świadkiem: daje świadectwo o nim, przed nim, wobec niego<sup>69</sup>.

Dialogiczny sposób problematyzowania kwestii związanych z wiarą człowieka oraz z Bogiem, będącym owej wiary nie tyle „przedmiotem”, ile partnerem<sup>70</sup> i osobą, która wiarę czyni ugruntowaną, różni się ewidentnie od „monologicznych” wizji tego, co absolutne. Marion, w odróżnieniu od Platona rozprawiającego o ideach, swe próby zapytania o Boską realność poprzedza alternatywą – również nieobcą Lévinasowi – „bycie albo Dobro”, i już na wstępie wyklucza możliwość rozpoczęcia tych prób od kwestii bycia. Uwzględniając specyfikę języka hebrajskiego, którego wyrażenia z uwagi na swą konkretność, jednostkowość, „imienne” znaczenie, są często nieprzekładalne na język pojęć ogólnych – na język filozofii czy wiedzy – Marion zauważa, iż *Tetragrammaton* niesie przede wszystkim sens prywatywny: głosi niezdolność dyskursu spekulatywnego do tego, by sproblematyzować czy zobiektywizować zagadnienie Boskiego bycia<sup>71</sup>. Dalej zakłada, że jeśliby nawet uznać za wiarygodną tę eksplikację *Tetragrammatonu*, którą proponuje *Septauaginta* (*esomai o esomai*), to wciąż niepodobna rozstrzygnąć, która z możliwych jego interpretacji jest

---

<sup>69</sup> Również dla Marcela istotą wiary jest dawanie świadectwa; pojmuje on ją jako proces poświadczania – przed kimś o czymś i o kimś: „Wiara jest bezustannym poświadczaniem”. G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 182.

<sup>70</sup> „Bóg ratuje Abrahama od błędzenia. Abraham «ratuje» Boga od zapomnienia w świecie – od «niewybrania»”. J. Tischner, *Miłość niemilowana*, Kraków 1993, s. 52.

<sup>71</sup> J.-L. Marion, *op. cit.*, s. 112.

właściwa<sup>72</sup>. Zapewne zresztą dla greckich Ojców, próbujących swą interpretacją *Genesis* uchwycić Boskie Imię, było ono czymś innym niż istota Boga<sup>73</sup>. Z tą uwagą wypada się zgodzić również z powodów formalnych, wszak żadne imię nie ma charakteru „orzecznikowego”. Podsumujmy: Marion, pragnąc „uwolnić Boga od Bycia”, wskazuje na Dobro, będące Imieniem transcendującym wszelki byt i wszelkie bycie – nawet samoistne. Boskie Dobro nie jest kategorią, gdyż jego eksplikację przynosi nie definicja, lecz agape ucieleśniająca się w Boskim darze, obecna w somoofiowaniu się Boga człowiekowi<sup>74</sup>.

Stwierdzenie, iż „Bóg nie jest koniecznością w myśleniu człowieka, lecz koniecznością w jego duchowym życiu”<sup>75</sup>, wydaje się reprezentatywne dla współczesnej myśli dialogicznej. Czy jednak rację miał Ebner, uznając powyższe za argument przemawiający za „końcem filozofii”? Tischnerowskie „myślenie według wartości” – myślenie właściwe codziennemu ludzkiemu byciu-w-świecie, przebiegające w horyzoncie aksjologicznym, ale zainicjowane agatologią, „rozumieniem się” na dobru i złu – wydaje się temu przeczyć. Wartości bowiem, co próbuje pokazać Tischner pouczony nauką Lévinasa, odwołują się do transcendencji, której „imieniem” jest ich absolutna realność i absolutne obowiązywanie. To właśnie wartości jawią się jako „przesąd” niezbywalny człowiekowi pragnącemu w sposób wiarygodny rozeznaczyć się w świecie swej egzystencji<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Marion utrzymuje, że hebrajskie *hajah* nie jest równoznaczne z „byciem”. Tamże, s. 113.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Tamże, s. 125.

<sup>75</sup> F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, [w:] F. Ebner, *Gesammelte Werke*, Wien 1952, Bd. 1, s. 182; cyt. za: M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, s. 191.

<sup>76</sup> Była o tym mowa w rozdziale I i VII.

## ***Rozdział X: Imię miłości i śmierci***



*Albowiem miłość jest mocna jak śmierć.*

*Pieśń nad pieśniami 8, 6*

**M** iłość, czego świadomi są nie tylko dialogicy, nie jest stanem dającym się zobiektywizować, lecz subiektywnym odniesieniem – różnym od wszystkich tych, jakie zachodzą między podmiotem a przedmiotem. Wynika to stąd, iż urzeczywistnia się ona między wolnymi osobami. Na to, że miłość – podobnie jak moralność – powinna wypływać z motywacji „czystej”, a zatem nie uwarunkowanej niczym empirycznym, zwracano uwagę na długo przed Kantem, ale dopiero on w sposób klarowny wyłożył i uzasadnił w swej filozofii praktycznej absolutny sens wymogów pojawiających się w międzyosobowych relacjach etycznych; dotyczy to również relacji miłosnej. Kant, rozumiejąc absolutny charakter miłości jako założenia, zauważa jednak to, iż jej spełnienie nie jest możliwe. Niepodobna, by człowiek kochał Boga, o którym milczą (i muszą milczeć) zmysły, który musi zatem pozostać obcy ludzkiemu doświadczeniu. Również miłość do drugiego człowieka – jeśli ma być nakazem – stanowić musiałaby uzurpację dysponowania ludzką wolą, równie nieuzasadnioną, co trudną do respektowania<sup>1</sup>. Zarazem Kant za-

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1984, s. 137.

uważa, iż pryncypium własnej szczęśliwości narażone jest na wykładanie go w duchu egoizmu jednostek, który niejednokrotnie za naczelną zasadę moralną skłonny byłby przyjąć zasadę brzmiącą niczym przewrotna trawestacja nauki biblijnej: „kochaj siebie samego nade wszystko, Boga zaś i bliźniego twego ze względu na siebie samego”<sup>2</sup>.

Kant, wymieniając takie kategorie etyczne, jak: sumienie, miłość bliźniego oraz szacunek człowieka dla samego siebie, twierdzi, że są to „moralne właściwości, co do których – jeśli się ich nie posiada – nie może być też obowiązku wejścia w ich posiadanie”<sup>3</sup>. Wszelako dodaje, że są to predyspozycje umysłu, czyniące go podatnym na pobudzenie przez pojęcie obowiązku: „predyspozycje, których posiadanie nie może być postrzegane jako obowiązek, lecz które każdy człowiek posiada i mocą których może być podmiotem zobowiązań”<sup>4</sup>. Toteż uczucie moralne jest „naturalnym” uposażeniem ludzkiego umysłu, czyniącym człowieka zdolnym do postrzegania prawa moralnego w kategoriach obowiązku oraz wypełniania go<sup>5</sup>.

Max Scheler, powołując się na sugestie Franza von Baadera, zawarte w jego *Religiöse Erotik*, zakwestionował słusz-

---

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, [w:] *Werke*, Bd. VI, s. 398; cyt. za: A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 163.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Andrzej M. Kaniowski proponuje przeformułować dyrektywę Kanta, zastępując kategorię obowiązku kategorią powinności, które to pojęcie „rozumiane będzie nie ściśle deontycznie, gdyż chodzi tu o instancję pierwotniejszą aniżeli ta, względem której orientować się mamy w naszych czynach i zachowaniach. Jest to raczej instancja wyznaczająca naszą percepcję świata oraz nasz sposób moralnego postrzegania występujących w nim stanów rzeczy i zaszłości, postrzegania ich jako takich, które akceptujemy bądź których nie akceptujemy. Z owej percepcji nie płyną bezpośrednio żadne konkretne [...] uniwersalne nakazy czy dyrektywy postępowania”. A. M. Kaniowski, *Supererogacja...*, s. 164.

ność dokonanego przez Kanta wyłączenia miłości z udziału w czynie moralnym, która to ekskluzja miała być konsekwencją Kantowskiego założenia, iż czyn moralny odsyła do powinności czy obowiązku, a przecież zobowiązanie kogokolwiek do miłości byłoby absurdem<sup>6</sup>. Tymczasem Scheler dostrzega w miłości nie jedno z uczuć – z których każde zawsze polega na przyswajaniu, „znoszeniu”, czyli wytrzymywaniu czegoś, i jako takie da się sprowadzić do funkcji – lecz jest ona aktem duszy (*Gemüt*); to akt, którego podmiotem jest osoba. Akt miłości, w odróżnieniu od funkcji czucia, ma zdolność oddziaływania na swój „przedmiot” (podobnie jak pierwszy poruszyciel Arystotelesa, będący „atrakcją” dla uniwersum bytów)<sup>7</sup>. A zatem miłość, nawet w przypadku „miłości wzajemnej”, jest dla Schelera spontanicznie podejmowanym aktem, zachowaniem aktywnym, w przeciwieństwie do współodczuwania, będącego zachowaniem reaktywnym. O ile też każde współodczuwanie odsyła do miłości, jako swej podstawy, o tyle miłość nie odsyła już do niczego, co stanowiłoby jej fundament<sup>8</sup>.

Nieco inny wymiar nadaje fenomenowi miłości tradycja dialogiczna. Lévinas – nieskłonny do tego, by weryfikować miłość w aspekcie jej ufundowania na uniwersalnej podstawie świadczącego o „bezinteresowności” bądź czystości pobudek – zinterpretuje słowa biblijne, charakteryzujące sens miłości bliźniego, w sposób niejako ignorujący przestrożę Kanta,

---

<sup>6</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921; tenże, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 222.

<sup>7</sup> M. Scheler, *Istota i formy...*, s. 223.

<sup>8</sup> Scheler zastrzega, że jakkolwiek przedmiot, ku któremu kieruje się miłość, nie musi być intencjonalnie tożsamy z przedmiotem współodczuwania, to jednak akt współodczuwania zawiera się w akcie miłości, gdyż w przeciwnym razie nie doszłoby do niego, lecz jedynie do rozumienia bądź odczuwania. Autor *Istoty i form sympatii* dopuszcza jednak przypadek, gdy współodczuwamy z kimś, kogo nie kochamy, lecz odrzuca możliwość, by móc nie współodczuwać, gdy się kocha.



i powie: „Kochaj bliźniego twego; to ty sam [...] miłość bliźniego jest tobą samym”<sup>9</sup>. Właśnie taki sens niosą, wedle francuskiego filozofa, słowa nowotestamentowego „przykazania”, w którym *kamokha* – otwierając na bliźniego – otwiera zarazem na tego, kto owego otwarcia doświadcza, kto podejmuje czyn miłości, będący znakiem więzi i świadectwa, wskazujących nie tyle na podmiot i przedmiot czynu, ile na międyosobową relację<sup>10</sup>. Dlatego powie Lévinas: „Kochaj bliźniego twego; tym wszystkim jesteś ty sam; ten uczynek jest tobą samym; ta miłość jest tobą samym. *Kamokha* nie odnosi się tylko do «bliźniego twego», ale do wszystkich poprzedzających je słów”<sup>11</sup>. Nie znaczy to, by miłość była tu poddana redukcji polegającej na sprowadzaniu do tożsamości manifestującej się w empirycznej sferze motywacji i uczuć moralnych bądź religijnych. Przeciwnie: „Miłość jest możliwa tylko dzięki idei Nieskończoności, która została mi wszczepiona, dzięki owemu «więcej», które dewastuje i budzi «mniej», odwracając je od teologii, niszcząc możliwość i szczęśliwość osiągnięcia celu”<sup>12</sup>.

Według Lévinasa, miłość, jeśli ma być pełna i doskonała, winna być odwzajemniona. Do jej istoty należy bowiem zarazem rozkoszowanie się tą miłością, którą osoba ukochana odpowiada kochającej. Jeśli tego zabraknie, miłość okaże się niespełnioną, a nawet zawinioną. Dość podobną myśl, choć ujętą w formę orzeczenia pozytywnego, odnajdziemy u Rosenzweiga<sup>13</sup>. Jednak spełnienia miłości poszukuje on już w samym czynie, a nie w jego odwzajemnieniu. Nawet więcej,

---

<sup>9</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 158.

<sup>10</sup> Por. W. P. Glinkowski, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. J. Tischnera*, Łódź 2003, s. 238 i n.

<sup>11</sup> E. Lévinas, *op. cit.*, s. 158–159.

<sup>12</sup> Tamże, s. 129.

<sup>13</sup> „Ukochana przyjmuje podarunek. To przyjęcie jest jej własnym darem”. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 275.

czyn nieodwzajemniony zachowuje i potwierdza czystość swej przesłanki<sup>14</sup>. Miłość bliźniego nie jest zresztą aktem dającym się sfinalizować, lecz niekończącą się serią aktów; czynem podejmowanym wciąż na nowo, odrzucającym jakiegokolwiek zorientowanie woli na osiągnięcie celu oraz wszelki kapitał pamięci powołującej się na czyny przeszłe<sup>15</sup>. Powód, dla którego miłość jest niesprowadzalna do aktu, dałoby się wyjaśnić powtarzając argumentację Lévinasa, użytą w odniesieniu do fenomenu mówienia: „wydarzenie się Nieskończoności w Mówieniu czyni je nieredukowalnym do aktu, do postawy psychologicznej, do stanu ducha, jednej z wielu myśli lub do jakiegoś momentu istoty bycia, za sprawą którego [...] człowiek wzbogacałby swoją istotę o samoświadomość”<sup>16</sup>.

Słusznie zauważono, że Binswanger, usiłujący poddać takiej reinterpretacji Heideggerowską analitykę jestestwa (*Dasein*), która pozwoliłaby na wygospodarowanie ontologicznej przestrzeni dla fenomenu miłosnego (przyjacielskiego) bycia-z-sobą, postuluje odwołanie się do innego rozumienia czasu niż to, wskazujące na skończoność bycia-w-świecie<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> „Rozczarowanie utrzymuje siłę miłości. Gdyby było inaczej, [...] czyn nie byłby czynem miłości, lecz czynem celowym”. F. Rosenzweig, *op. cit.*, s. 351.

<sup>15</sup> Tamże. Warto dodać, że dla Rosenzweiga imperatyw miłości, zawarty w Boskim przykazaniu miłości bliźniego, jest wcześniejszy niż ludzka wolność, choć również do niej się odwołuje. Ze słów – „Prawa moralne chcą nie tylko zakorzeniać się w wolności – tego chce także miłość bliźniego – ale nie uznają żadnego innego założenia niż wolność. Jest to słynne żądanie «autonomii». Naturalnym następstwem tego żądania jest to, że prawa, które mają określić ten czyn, tracą wszelką treść” (tamże, s. 350) – wyziera polemika z Kantem, stawiającym na autonomię czystego rozumu praktycznego. Por. M. Bardel, *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Kraków 2001, s. 86–90.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 247.

<sup>17</sup> „Czasowość miłości nie wypływa ze skończoności zawsze mojego *Dasein*, lecz z «wieczności» wspólnotowego *Dasein*, z «wiecznego» My, które transcenduje skończoność”. C. Wodziński, *Hermes i Eros. Impresja hermeneutyczna*, [w:] tenże, *Hermes i Eros*, Warszawa 1997, s. 14–15.

Binswanger spodziewa się wzbogacenia Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej poprzez dokonanie dwóch zasadniczych jej modyfikacji, zmierzających do „dialogicznego” interpretowania przestrzeni i czasu bycia-w-świecie. Pierwsza przynosi propozycję odczytywania przestrzeni Ja (jestestwa) jako zapośredniczonej przestrzenią Ty (innego jestestwa). Druga dotyczy czasowości – transcendującej, poprzez odniesienie do Ty, wszelkie charaktery „monologicznego” bycia-w-świecie jestestwa<sup>18</sup>. Ze swej strony Binswanger sytuuje miłość ponad przestrzenią i czasem, które stanowią odniesienie właściwe dla bycia monologicznego. Ostatecznie Heideggerowskie czasowo-przestrzenne bycie-ku-śmierci okazać się musi, w świetle miłości opisywanej przez Binswanger, nietożsame z tym byciem-z-sobą w miłości, które w pełni ujawnia się dopiero w obliczu śmierci<sup>19</sup>.

Trudno sobie wyobrazić, by myśl dialogiczna przeoczyła sugestię (skądinąd powszechnie uznaną) nakazującą postrzeganie fenomenu miłości w kategoriach **daru**. „Filozof daru” – Marion – próbuje wprowadzić „dialogiczny dystans” do Heideggerowskiego wydarzenia (*Ereignis*) przynoszącego bycie. U Mariona Bóg pojawia się nie w przestrzeni bytu, lecz daru i miłości. Dla niego Nietzscheańska „śmierć Boga” przynosi odrzucenie dotychczasowych „imion Boga”, nie wyłączając – tym bardziej – tych, które utożsamiały Go z bytem<sup>20</sup>. Śmierć „Boga ontologii” nie oznacza śmierci „Boga

---

<sup>18</sup> Tamże; por. W. P. Glinkowski, *Pytanie o dialogiczny status „współ” – w świetle Heideggerowskiego Dasein*, „Edukacja Filozoficzna”, 2004, vol. 38, s. 257–276.

<sup>19</sup> Czytamy: „Liebe an und für sich überschwingt, wie «den Raum» und «die Zeit», so auch «die Geschichte»; denn sie «weltet» nicht, sondern *ewigt*. Das wird sich uns erst recht angesichts des *Todes* erweisen”. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München–Basel 1962, s. 167.

<sup>20</sup> Por. P. Ricoeur, *Od interpretacji do przekładu*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myślenie biblijne*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 372.

człowieka”<sup>21</sup>, co więcej, niewykluczone, że śmierć pierwszego – postulowana przez Feuerbacha, głoszona przez Nietzschego, uzasadniana jako konsekwencja dojrzewania myśli filozoficznej, ale też dojrzewania filozofów do Objawienia, przekształcając „myślenie o Bogu” w próbę „myślenia Boga” podejmowaną wspólnie przez myślicieli różnych orientacji (od egzystencjalizmu i personalizmu, po filozofię dialogu, od Marcela i Naberta, po Tischnera i Jonasa) – umożliwia narodziny drugiego. Wedle Mariona, szczególnym darem jest język: dzięki niemu człowiek ma możliwość zwracania się ku Bogu, nie jak filozof ku obiektowi metafizycznej spekulacji, lecz jak obdarowany do obdarowującego. Marion, podobnie jak Lévinas, zakłada, że dar, który w sposób istotowy określa charakter **miłości**, wyklucza jakąkolwiek intencjonalność z konieczności prowadzącą do uprzedmiotowienia. Przecież już u Dietricha von Hildebranda obopólne „przenikanie się” uczestników miłosnego spotkania daje się wyrazić w kategoriach ofiarowywania, które wszak jest czymś całkiem różnym od „egoistycznej kooperacji”, ma ono bowiem „charakter ofiarowywania drugiemu w darze samego siebie, a nie dopełniania siebie w drugim i przedłużania w ten sposób miłości własnej”<sup>22</sup>. Miłość poprzez obdarowywanie bierze udział w dobru, jest nawet podstawowym sposobem takiego uczestnictwa; jako taka odsyła ona do dialogicznej relacji między ludzkimi osobami – istotami rozumiejącymi się na dobru i złu, i jako takie zdolnymi do wolnych wyborów<sup>23</sup>.

W Lévinasowym ujęciu miłości znajdujemy troskę o Innego: „Kochać znaczy bać się o innego człowieka, przychodzić z pomocą jego słabości. Ta słabość jest niczym świt, w którym

---

<sup>21</sup> J. Tischner, *Myślenie na skrzyżowaniu dróg*, [w:] K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 7.

<sup>22</sup> C. Wodziński, *op. cit.*, s. 21–22.

<sup>23</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 214–215.

kochany byt wschodzi jako Ukochana”<sup>24</sup>. Taka troska jest czymś różnym nie tylko od Heideggerowskiego troszczenia się (*Sorgen*)<sup>25</sup> o rzeczy występujące w świecie i tam obecne (*vorhandene*) bądź o rzeczy dostępne i poręczne (*zuhandene*), ale różna jest też – może zwłaszcza – od stosunku do jestestw („innych ludzi”), które otaczamy „troskliwością” (*Fürsorge*). U Heideggera bowiem napotykanie w troskliwości inne jestestwo daje się poznać ze względu na jakąś formę zapośredniczenia obszarem „pozaosobowym”: jest ono, podobnie jak my, jestestwem „spotykającym”. Takie jestestwo nigdy nie będzie, jak u Lévinasa, „twarzą”, czyli „tekstem bez kontekstu”, lecz przeciwnie, zawsze jest „w świecie” i „przy rzeczach”, które wytwarza, które (współ)użytkuje, przynosi i odbiera, niszczy bądź naprawia. W przypadku żadnego z trzech wymienianych przez Heideggera *modi* bycia, jak: współbycie (*Mitsein*), współbytovanie (współjestestwo) (*Mitdasein*) czy bycie-z-sobą (*Miteinandersein*), nie jest spełniony wymieniany przez Lévinasa warunek rzeczywistej międzyosobowej relacji, będącej czymś z istoty różnym od relacji z jakkolwiek („klasycznie”, idealistycznie, bądź po Heideggerowsku) rozumianą sferą „przedmiotową”. Jedynie miłość daje dostęp do rozumienia istoty relacji międzyosobowej, jako ukierunkowanej wyłącznie na osobę, na Innego, i jego dobrem się kierującej. Lévinas daje temu wyraz w retorycznym

---

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 308. Podobnie Buber, dla którego miłość, to odpowiedzialność Ja za Ty. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 47.

<sup>25</sup> Heidegger wyznaje, że inspiracji do zainteresowań kategorią troski, odgrywającą kluczowe miejsce w jego analityce jestestwa, dostarczyły mu własne prace translacyjne nad tekstami św. Augustyna, w których rozpoznaje „grecko-chrześcijańską antropologię”, przy czym uwzględnia też główne osiągnięcia antropologii Arystotelesa. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 281.

pytaniu: „Czy celem miłości może być coś innego niż osoba?”<sup>26</sup>.

Pisząc o dwuznaczności miłości, Lévinas sygnalizuje jednak dwoistość jej natury, wynikającą z podwójnego uwikłania uczestniczących w niej osób. Z jednej strony, jako nieredukowalna do żadnej jedności<sup>27</sup>, pozostaje dwoistość transcendentnego Ty i immanentnego Ja – uczestników miłosnej relacji – z drugiej strony na powyższą nakłada się (i modyfikuje ją) okoliczność, że Ja oraz Ty relacji miłosnej partycypują zarówno w absolutnym noumenalnym, jak i w fenomenalno-zmysłowym wymiarze rzeczywistości. Dlatego Lévinas wspomni o „ciemnym świetle” sączącym się z twarzy Innego i zarazem płynącym spoza niej<sup>28</sup>. Inny jawi się jako przedmiot potrzeby, ale nie traci swej inności, co sprawia, że zajmuje on pozycję zarazem w dwóch poziomach: powyżej i poniżej potrzeby, pragnienia i mowy: „docieram do niego i idę dalej, równoczesność potrzeby i pragnienia, pożądania i transcendencji, zbieganie się rzeczywistości jawnej i ukrytej – stanowi o oryginalności erotyki, która w tym sensie jest **dwuznacznością samą**”<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 306.

<sup>27</sup> W odróżnieniu, czy może abstrahując od wszelkich intencji i pragnień dających się skrótowo wyrazić słowami Friedricha Schleiermachera, w jakimś stopniu syntetyzującymi intuicje Platona, Arystotelesa czy Kanta: „Die Liebe geht darauf aus, aus Zweien eins zu machen [...]” (cyt. za: L. Binswanger, *op. cit.*, s. 225). Lévinas akcentuje nieprzezwycięzalną niehomogeniczność relacji miłosnej. Inną niż Lévinas, za to współbrzmiającą z tradycją, diagnozę proponuje Kołakowski, miłość będzie dlań „głodem doskonałego pokonania dystansu wobec tego, co umiłowane, to znaczy głodem zjednoczenia doskonałego. Zawiera więc doświadczenie separacji nieznośnej, nadzieję zniesienia separacji i potrzebę ofiarowania siebie aż do rozpląnięcia”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 53–54.

<sup>28</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 307.

<sup>29</sup> Tamże.

Patrząc z perspektywy Lévinasa, ale też całej chyba tradycji dialogicznej, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż każda próba rozczłonkowania miłosnej relacji na elementy składowe, usiłująca wprowadzić je w obszar dyskursu, w którym słowo „miłość” miałyby zastąpić precyzyjne kategorie, oznacza redukcjonizm. Postępuje tak Kołakowski, dokonując ekstrakcji istotnych składników Erosa po to, by kolejno usytuować je w rzeczywistości mitu – w rzeczywistości w ten oto sposób wydanej zewnętrzznemu badaniu, krytycznemu rozbirowi, filozoficznej demaskacji. Tak oto poszczególne atrybuty miłości, jak je Kołakowski nazywa, ukazać mają swój ukryty sens, za każdym razem dający się wyjaśnić poprzez ich odniesienie do mitu i udział w nim. Należy doń wszystko, co dla miłości charakterystyczne: gotowe do ofiar pragnienie zniesienia separacji; obcowanie mające usunąć różność między kochanym a kochającym; euforyczne poczucie „bycia u początku”; aprioryczne i arbitralne przeświadczenie o miłosnym *status quo*; dwuznaczność wolności i łaski oraz daru i zasługi; daremne próby anihilacji czasu i zastąpienia go beczasową obecnością; i wreszcie przenoszenie wymiaru całości na części i uposażanie ich jej doskonałością<sup>30</sup>. Dla wszystkich tych komponentów Kołakowski odnajduje właściwe im miejsce, a jest nim kulturowe środowisko mitu. Argumentuje, jak przystało na pozytywistę, że jedyną „realnością”, do której się one odnoszą, jest mit właśnie – nie odnoszą się bowiem „do empirycznych realności, lecz do tego tylko, co obecnością swoją wypełnia mit”<sup>31</sup>.

Z pewnością wszelkie kulturowe odczytywania miłości, wpisujące ją w rzeczywistość mitu, nie pytają o imię, gdyż

---

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 53–56.

<sup>31</sup> Tamże, s. 56. Również spotkanie, kluczowa kategoria filozofii dialogu – rozumiejąc, że chodzi o „spotkanie zawierające wysilek wzajemnego udzielenia egzystencji” – sprowadzi autor do „spotkania w micie”. Tamże, s. 57.

---

poprzestają na badaniu bezimiennej struktury całości, w której elementy są zrozumiałe o tyle, o ile owej całości przynależą. Dialogika pragnie jednak pytanie o całość przenieść z publicznego i zobiektywizowanego wymiaru kultury w prywatny wymiar ludzkiej osoby, zakładając, że relacji miłosnego odniesienia Ja do Ty przysługuje autonomia uniemożliwiająca poddanie jej osądowi w kategoriach innych niż uwzględniające jego „imienny” wymiar<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Za znamienne dla dialogiki recepcję miłości uznać można prezentowaną przez psychiatrę, a zatem reprezentanta nauki, Binswanger, który „odrzuca obiektywizującą [*objektivierende*], dyskursywnie rozdzielającą na czynniki, analizującą i abstrahującą psychologię, na rzecz wychodzącej z miłości całościowej wizji człowieka, która wszystko widzi razem i niczego nie rozrywa [*zerreißt*]”; cyt. za: J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Freiburg–München 1970, s. 174.



## ***Rozdział XI: Imię człowieka, czyli bliźni***



*Ja jestem, bo Ty jesteś.*

F. Ebner

**W** zgodzie z sugestią Bubera, głoszącą „kto do drugiego człowieka mówi Ty, ten dotyka absolutu”<sup>1</sup>, bliźniemu przysługuje według dialogistów pozycja wyjątkowa. Bycie bliźnim nieskończenie góruje nad byciem Ja czy nad egzystencją człowieka jako takiego, jednego spośród egzemplarzy gatunku *homo sapiens*. Tym bardziej góruje ono – co oczywiście – nad byciem bytów jako takich, zasiedlających uniwersum, którym niemal od zawsze interesowała się ontologia. Bycie bliźnim nie jest sprowadzalne do kategorii zobiektywizowanego języka nauki<sup>2</sup> i nie daje się uchwycić przy użyciu

---

<sup>1</sup> Cyt. za: M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, s. 296.

<sup>2</sup> Ideał przejrzystego i sterylnego języka, który oferowałby skończone i gotowe instrumentarium służące w pełni jednoznaczny procedurom eksplikacji sensu przekazu, okazał się mrzonką nawet dla tych, którzy go głosili. I oto „[...] sam Wittgenstein w swoich późniejszych pracach pokazał, że ideał języka sztucznego jest sam w sobie sprzeczny, i to nie tylko z tego, jakże często podawanego powodu, że każdy język sztuczny musi być wprowadzony przez inny, znajdujący się już w użyciu język – a więc w ostateczności żaden język sztuczny nie może obyć się bez języka naturalnego. [...] decydujące jest raczej stwierdzenie, że język jest zawsze w porządku, to znaczy – właściwą funkcją języka jest realizacja porozumienia, zaś źródłem

będących w jej dyspozycji środków metodologicznych. Bycie bliźnim jest funkcją czynu, wyboru, zakłada ponadto relację z tym, kto jest owego bycia świadkiem. A zatem przedmiotowe, monologiczne traktowanie tej kategorii chybia jej istotcie<sup>3</sup>. Nasuwa się podobieństwo między wyjątkowością charakteru bycia bliźnim a wyjątkowością charakteru bycia w miłości, o której była już mowa. Miłość – przypomnijmy – nie obiektywizuje się w sferze empirycznych faktów przynależnych obszarowi tego, co dostępne badaniu i opisowi, lecz przeciwnie, urealnia się niejako „wewnątrz” relacji międzyosobowej, co zarazem przesądza o jej ekskluzywności. Między uczestnikami relacji miłosnej powstaje więź możliwa pod warunkiem uwzględnienia obu podmiotów – kochającego i kochanego, co wszak nie przesądza o wzajemności, a jedynie wskazuje na niezbędność podmiotowych warunków relacji. Nie jest to oczywiście relacja typu epistemologicznego (czy epistemicznego), gdyż „warunki jej możliwości” są rozpoznawalne jedynie pod warunkiem zaangażowania w nią i niepodobna rozpatrywać ich „z zewnątrz”.

Można zaryzykować tezę, że kategoria „bliźniego” jest niejako wpisana w konstytucję człowieka. Człowiek, jako istota tworząca, jest wprawdzie, jak zauważa jeden z pierwszych dwudziestowiecznych dialogistów, sam z sobą, jednak jako istota poznająca nie jest sam, lecz jest rozszczepiony

---

pozornych zagadnień filozofii jest nie wadliwość języka, lecz fałszywa metafizyczna dogmatyzacja myślenia, hipostazowanie wyrażań operatywnych. Język jest jak gra”. H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 84.

<sup>3</sup> Przykładu opacznego rozumienia bycia bliźnim dostarcza wypowiedź Hegla: „Za bliźniego swego uważaj każdego, kto potrzebuje twojej pomocy i twojej litości, bez względu na to, jakiej byłby narodowości, jakiej wiary czy rasy”, będąca ponadto w kolizji z tekstem biblijnym, gdzie eksplikacja bycia bliźnim ma charakter podmiotowy, a nie uprzedmiotawiający (por. Łk 10, 36–37). G. W. F. Hegel, *Życie Jezusa*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1995, s. 51.

na dwoje<sup>4</sup>. Nie idzie tu o niekompletność ludzkiego bytu, dającą się przewyciężyć przez samo rozpoznanie w człowieku istoty androgynicznej, lecz o taką, która skłania człowieka do podjęcia relacji dialogicznej, relacji stojącej u początków jego osobowego bycia<sup>5</sup>. Nie tylko samoświadomość Ja, ale również bycie-Ja wymaga dialogicznego zagadnięcia i wolnej decyzji wkroczenia w ludzką, czyli międzyosobową rzeczywistość. Warunkiem bycia człowiekiem nie jest dystansowanie się od ontologicznej sfery nie-ja, lecz wyrażane czynem afirmowanie transcendencji będącej znakiem międzyludzkiej i międzyosobowej więzi; inaczej mówiąc: „Ja jest Ja, ponieważ bardziej pierwotnie jest ono Ty dla kogoś innego”<sup>6</sup>. Zasada ta dotyczy nie świata bytów, lecz świata osób, nawet Absolut – w swym byciu Osobą – nie uchyla się przed jej respektowaniem: „Bóg może mówić Ja w tej tylko mierze, w jakiej człowiek mówi do Niego Ty, czyli w jakiej poddaje On swe Ja pod zewnętrżność, która je potwierdzi”<sup>7</sup>. Bycie bliźnim odsłania inny wymiar transcendencji – nie ontologiczny, lecz ety-

<sup>4</sup> F. Ebner, *Schriften*, München 1963, Bd. I, s. 66.

<sup>5</sup> Dotyka tej kwestii Binswanger, który, odwołując się do Leopolda Zieglera, sygnalizuje greckie i judeochrześcijańskie, a także nowożytne (Böhme, Hamann, von Baader) rozumienie androgynii, jako „źródłowej dwupłciowości człowieka”, która umożliwia człowiekowi „wyzbycie się własnego ja i wymienienie się nim”, czyli dialogiczne otwarcie się na transcendencję Drugiego, będące warunkiem osobowej egzystencji jako stawania się wobec Drugiego. Por. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München–Basel 1962, s. 221, 416–419. O tym również: M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych*, Łódź 2001, s. 83–84.

<sup>6</sup> S. Mosés, *Système et révélation*, Paris 1983, s. 110; cyt. za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 174 (por. tenże, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 85; tenże, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 287).

<sup>7</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 174. W innym tekście czytamy: „[...] przekreślenie możliwości Ty jest zarazem przekreśleniem możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wylać się od tej zasady”. J. Tischner, *Książka na manowcach*, s. 287.

czny, dialogiczny – z nieskończoności i niepoznawalności bytu przemienia się w nieskończoność wzywającego, który oczekuje odpowiedzi. Inny nie jest już innym-ja lub obcym bytem, a staje się bliźnim<sup>8</sup>.

Kto wie, czy niepowodzenia filozoficznej antropologii pytającej: „Kim jest człowiek?”, nie są skutkiem nieobecności w tym pytaniu kategorii „bliźniego”?<sup>9</sup> Przedmiotowa intencja i redakcja tego pytania okazały się niewydolne nie tylko na etapie poszukiwań „przedantropologicznych”, ale też w obliczu dokonań współczesnych koncepcji Maxa Schelera, Arnolda Gehlena czy Helmutha Plessnera<sup>10</sup>. Czyż zatem nie doszło do sytuacji, w której **wyjaśnianie** (Diltheyowskie *Erklären*) ludzkiego bytu bądź fenomenu *conditio humana* „przyćmiło”, a nawet – z powodu niedostrzeżenia „bliźniego” – stanęło na przeszkodzie jego **rozumieniu** (*Verstehen*). I jeśli zgodzić się z formułowanymi obecnie sugestiami dającymi wyraz niespełnieniu stawianych przez antropologię zadań, to należałoby dotychczasowe monologiczne pytanie zastąpić dialogicznym: „Gdzie jest człowiek?”. Byłoby to pytanie motywowane nie tyle dążeniem do przedmiotowo rozumianej **wiedzy** o człowieku, ile troską o niego, nie tylko o jego bycie

---

<sup>8</sup> Tischner stwierdza za Lévinasem: „*L'autre* jest tym, który może stać się *l'autrui* – bliźnim”. J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 222.

<sup>9</sup> Zdaniem M. Szulakiewicza (*op. cit.*, s. 148), dialogika odsłania przed pytaniem o człowieka nową perspektywę: przestaje ono być bezosobowe – przeciwnie angażuje „mnie”, „ciebie”, „nas” – a ponadto jego punktem wyjścia nie jest teoria poznania, lecz świat codziennych doświadczeń, świat dialogu, spotkania, współbycia.

<sup>10</sup> Ten ostatni zakładał, że antropologii filozoficznej idzie w szczególności o „byt człowieka jako takiego i jednocześnie o prawo jego odgraniczenia od innych bytów [...] chodzi więc o pytanie, co znaczy i jak możliwe jest bycie człowiekiem”. H. Plessner, *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie*, [w:] tenże, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Frankfurt/M. 1979, s. 142; cyt. za: M. Szulakiewicz, *op. cit.*, s. 202.

w świecie i pośród rzeczy, ale przede wszystkim o jego bycie wobec innych, wobec bliźnich<sup>11</sup>.

Pytanie „Gdzie jest człowiek?”, poszukujące „miejsca”<sup>12</sup>, „położenia”<sup>13</sup> i relacji, zastępuje dawne pytanie zorientowane na „co” człowieka. Buber uważa, iż nie jest ono pytaniem zmierzającym do zlokalizowania człowieka w kosmicznej przestrzeni (jak u Johanna Keplera), w biologicznym czasie (jak u Karola Darwina), w kulturze (jak u Friedricha Nietzschego), w ekonomii (jak u Karola Marksa), bądź w psychologii (jak u Sigmunda Freuda)<sup>14</sup>. Swą ważność i swoistość otrzymuje ono bowiem z relacji, jaką zawiązują osoby dialogu, Ja i Ty, czyli pytający i odpowiadający. Pytanie o człowieka o tyle przybliżyło rozumienie ludzkiego bycia-w-swiecie, o ile – zwraca na to uwagę Ricoeur – jest wyrazem międzyludzkiego po-rozumienia<sup>15</sup>. Jednak człowiek okazuje się nie tylko tym, kto potrafi zadawać pytania o siebie, ale przede wszys-

---

<sup>11</sup> Gdy Feuerbach powiada, że człowiek „jest tym, co je”, można tę myśl powiązać z opinią Tischnera, dla którego „Inny zbliża się, aby się «karmić mną»”. Okazuje się wówczas, że Inny (a może nim być każdy, również Ja) jest (staje się) tym, co przyswaja, czym „się karmi”: staje się on dla siebie Ja dzięki Ty, które odkrywa podczas spotkania z moją osobą. Por. J. Tischner, *Inny*, „Znak”, 2004, nr 1, s. 29.

<sup>12</sup> Dla Odo Marquarda podstawą antropologii miałby być zwrot ku „*Lebenswelt*” i ku naturze oraz zarzucenie „filozofii historii”. O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Antropologie” seit dem Ende achtzehnten Jahrhunderts*, [w:] *Collegium Philosophicum Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel 1965, s. 211; cyt. za: M. Szulakiewicz, *op. cit.*, s. 166.

<sup>13</sup> Heidegger sporo uwagi poświęcił „położeniu” (*Befindlichkeit*), ze względu na które *Dasein* wyklada swoje bycie-w-swiecie. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 190, *passim*.

<sup>14</sup> Według opinii autorki badającej współczesną dialogikę, to właśnie Buber „stworzył podstawy przyszłej antropologii filozoficznej”. I. Dilger, *Das dialogische Prinzip bei Martin Buber*, Frankfurt/M. 1983, s. 1; cyt. za: M. Szulakiewicz, *op. cit.*, s. 148.

<sup>15</sup> Por. T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 21.

---

tkim tym, kto ze względu na takie pytania określa swą gatunkową tożsamość, a nawet konstytuuje nimi własne człowieczeństwo<sup>16</sup>. Człowiek, rozpoznając w sobie podmiot poznający, określa zarazem charakter swojego bycia wobec tego, co przekracza jego skończoność<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937, s. 6.

<sup>17</sup> Dla Brunnera człowiek jest tym, kto nie tylko może pytać, ale też tym, kto musi to czynić, gdyż „jeszcze-nie-wiedzenie [*Nochnichtwissen*] trapi go tak samo jak jeszcze-nie-bycie [*Nochnichtsein*]”. Tamże, s. 6.

## ***Rozdział XII: Imię egzystencji, czyli dramat nadziei***



*Ja, które zawiera się  
w fakcie, że ja jestem i że  
mogę to o sobie wypowie-  
dzieć, jest czymś zupełnie  
innym niż Ja filozoficznej  
spekulacji...*

F. Ebner

**N**iezwykle trafne wydaje się przyrównanie ludzkiej egzystencji do dramatu. Istotą każdego dramatu jest to, że oscyluje między dobrem i złem, jako że w tym obszarze realizują się ludzkie wybory, podejmowane są ludzkie czyny, obiektywizują się świadectwa, jakie ludzie wzajemnie przed sobą składają i dlatego wolno go nazwać dramatem nadziei. Dramat ludzkiej egzystencji nie jest nigdy dramatem samotnym, dramatem milczenia, lecz zawsze przebiega w dialogu, choćby nawet bezsłownym, gdyż podobnie jak w przypadku dramatu, tak i w przypadku dialogu – nie ich forma, lecz ich istota przesądzają o tym, czym są. Dlatego powie Tischner: „Dobrem jest zwycięstwo dobrej woli osoby, złem – jej przegrana. Przegrana dobra jest tragedią osoby”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, oprac. W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 155.

Dramat, według Tischnera, nie dzieje się poza człowiekiem – poza relacją, w jaką wchodzi on z innym, i w jakiej trwa – ani poza sceną, czyli miejscem, w którym spotyka nas radość i smutek, dobro i zło<sup>2</sup>. „Prawdziwy” dramat sprowadza się do dramatu z Bogiem, co znaczy, że Bóg jest gwarantem prawdziwości aksjologicznych sensów, z uwagi na które możemy mówić o rzeczywistości dramatu – dostrzeganej dzięki otwarciu „dramatycznemu” (a nie intencjonalnemu) oraz za sprawą uobecniania się w czasie „dramatycznym” (czyli mierzącym ku ocaleniu lub potępieniu). Jednak niezbędność odniesienia ludzkiego dramatu do Boga – uświadamiana i tak nazywana przez człowieka lub nieuświadamiana i nazywana inaczej – nie oznacza, jakoby dramat z Bogiem miał przysłonić ważność dramatu z człowiekiem bądź pozbawić go autonomii. Istotą bowiem dramatu jest świadome podejmowanie przez człowieka wyborów – wolnych, to znaczy takich, co do których człowiek jest przeświadczony, iż od nich zależy jego ocalenie bądź potępienie, i że sam, przez swój czyn, przybliży jedno lub drugie. Przedmiotem podejmowanych wyborów są wartości, jednak to nie od nich płynie ocalenie lub potępienie, gdyż nie w nich, lecz w dobru sytuuje się *prasesens* będący źródłem kategorii umożliwiających aksjologizację ludzkiej egzystencji<sup>3</sup>. Dobro jest warunkiem *sine qua non* dramatu<sup>4</sup>, gdyż przynosi wolność, bez której dramat nie mógłby zaistnieć: negatywną, wolność od fatum i innych czynników zniewolenia oraz pozytywną, jako zdolność swobodnego wyboru wartości, czyli tego, co pożądane. W samej

---

<sup>2</sup> „Inny otwiera horyzont dramatu: wszelki dramat może być jedynie dramatem z innym – innego z innym”. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 222.

<sup>3</sup> „[...] człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalać”; „dobro sprawia, że [człowiek] istnieje istnieniem usprawiedliwionym”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 70, 156.

<sup>4</sup> Tischner nazywa je nawet „aksjomatem dramatu”, odróżniając je od „aksjomatów rozumu”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 91.



naturze dobra tkwi przecież to, że wyraża się w sposób wolny i odwołuje się do wolności tych, którzy mogą je przyjąć lub odrzucić. Dialogiczne „Ty” wypowiedane do drugiego człowieka stanowi afirmację ludzkiej osoby, sytuującej się nie w fenomenalnym i kauzalnym planie natury, lecz w noumenalnym planie wolności<sup>5</sup>.

Rzeczywistość tak rozumianego dramatu spełnia się w kontekście społecznym, etycznym, międzyludzkim. Dlatego Tischner podpisałby się niewątpliwie pod słowami swego duchowego mentora: „Kiedy pozostaję w relacji etycznej, odrzucam rolę, jaką grałbym w dramacie, którego nie jestem autorem albo którego zakończenie ktoś inny zna przede mną [...] w dramacie zbawienia lub potępienia, który grałby mną wbrew mnie”<sup>6</sup>.

Dramat ludzkiego bycia-w-świecie nie jest dramatem „scenicznym”; owszem dzieje się na scenie – pośród bytów – ale to nie byty, lecz osoby przesądają o kierunku jego akcji. To przecież – żeby użyć dystynkcji Gouhiera, pytającego o samą istotę tragiczności i dramatu<sup>7</sup> – nie „świat sceniczny”, lecz „scena świata” stanowią naturalne podłoże tego dramatu. Wszyscy uczestnicy tego dramatu, rozgrywającego się między dobrem a złem, między ocaleniem a zgubą, między nadzieją i zwątpieniem, są równie autentyczni. Nie grają bowiem, lecz wyrażają swą egzystencję, i jeśli nawet – mówiąc za Heideggerem – nie zawsze jest ona „byciem właściwym”, lecz często „upada w Się” – to nigdy nie zdoła ona porzucić

---

<sup>5</sup> W notatkach do III części *Dziennika metafizycznego* (z listopada 1932 r.) Marcel stwierdza, że w obrębie natury człowiek nie wykracza poza bezimienne, przedmiotowe „on”, którego funkcjonowanie można sproblematyzować, rozpoznawać na poziomie wiedzy. Argumentacja Marcela wydaje się bliższa egzystencjalizmowi Sartre’a i Jaspersa niż dialogice. G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 88–95.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 80.

<sup>7</sup> H. Gouhier, *Le théâtre et l'existence*, Paris 1952.

przypisanego jej wymiaru bycia-w-świecie. Jakże różny jest uczestnik dramatu bycia od aktora Szekspirowskiego, o którym mówi się, że swoją rolę realizuje dobrze lub źle, który może wreszcie porzucić ją i – płacąc za to – z uczestnika stać się widzem. Tu nie ma aktorów recytujących swoją rolę, lecz pytający i odpowiadający, oczekujący na odpowiedź i dający świadectwo odpowiedzialności, a zatem nie tyle gracze bądź „maski”, ile osoby<sup>8</sup>. Osób tego prawdziwego dramatu nie krępują kwestie wpisane w odgrywane przez aktorów role, bo też egzystując niczego nie odgrywają. Obcy jest im determinizm, gdyż ten z dramatu autentycznego, otwartego na tragedię, przeistoczyłby się w dramat pozorny, właściwy komedii. W „dramacie tragicznym” uczestniczą osoby – wolne<sup>9</sup>, posiadające imiona; w „dramacie komicznym” role odgrywają postacie, „typy” – ani bowiem ich biografia, ani prawdziwa osobowość, ani autoidentyfikacja nie należą do dramatu, gdyż ten jest spektaklem. Jedynym rzeczywistym dramatem jest tamten, otwarty na możliwość tragicznego finału – niewyreżyszerowanego i nieodegranego, lecz kreowanego egzystencją, dialogicznym „byciem wobec”. To „wobec” jest wyznacznikiem sensu osoby: wolnej i odpowiedzialnej, której egzystencja wyraża się dramatem wzajemności, dramatem pytań i odpowiedzi, z których wynurza się prawdziwe imię ludzkiego Ja.

Do ciekawszych przykładów dramatu ludzkiej egzystencji należy historia Hioba, opowiedziana językiem religijnej me-

---

<sup>8</sup> Lévinas celnie spuentuje dramatyczny charakter relacji egzystencjalnej, manifestującej się „byciem wobec Ty”: „Nie można pozostać widzem Ty, ponieważ jego egzystencja jako Ty jest słowem, które się ku mnie zwraca. A tylko istota odpowiedzialna za innego może trwać w dialogu z nim”. E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Kraków 2000, s. 29.

<sup>9</sup> Francuski „filozof teatru” stwierdza: „Kaźda tragedia, antyczna czy nowożytna, pogańska czy chrześcijańska, rozgrywa się między ludźmi wolnymi”. Cyt. za: I. Sławińska, *Gouhier Henri. Le théâtre et l'existence*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Warszawa 1994, t. 2, s. 134.

tafory i przemawiająca głęboką symboliką budowaną wokół wolności i nieskończoności, łaski i cierpienia, a nade wszystko dobra i zła. „Inny dla innych”<sup>10</sup> – bo właśnie tak Tischner nazywa Hioba, przewrotnie nawiązując do Lévinasa – to postać bodaj najgłębiej zdolna przemówić językiem egzystencjalnego dramatu. Będąc nieświadomym przedmiotem zakładu między Bogiem a Szatanem, poddany zostaje próbom stanowiącym rodzaj katalizatora jego egzystencji, zmuszającego do szybkich odpowiedzi, ale nieprzesądzającego o ich treści. Oto cierpienie sceniczne, należące wszak do tła dramatu, a nie do jego *mythosu*, stanowić ma element pokusy, otwierający perspektywę przegranej, która przecież tylko wówczas przemieni dramat w tragedię, gdy zawładnie wolą Hioba, który uzna siebie za potępionego, uwierzy w zło, anonsujące się kłamliwie, jako ostatnie słowo dramatu. Tak się jednak nie stało. Dramatyczne doświadczenie Hioba, gdzie wolność człowieka podejmuje, pozornie tylko nierówny, dialog z wolnością Boga, okazuje się doświadczeniem religijnym<sup>11</sup>. Jego intelektualna, bezimienna *fides quae* ulega stopniowej destrukcji, której rezultatem nie jest jednak niewiara, lecz przemiana się w wiarę dojrzałą, którą okazuje się akt wiary, imienna *fides qua*<sup>12</sup>.

Jaka rola przypada nadziei w dramacie rozgrywającym się wśród wolnych osób? O nadziei można myśleć z nadzieją

---

<sup>10</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie...*, s. 222.

<sup>11</sup> Znów warto przywołać słowa Gouhiera, dla którego „«Transcendencja jest wolnością», a tragedia chrześcijańska to «wolność człowieka wobec wolności Boga»”. Cyt. za: I. Sławińska, *op. cit.*, s. 134.

<sup>12</sup> Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995. Nawet Ernst Bloch, kojarzony z myślą ateistyczną, odczytuje w postawie Hioba (zwąc go „hebrajskim Prometeuszem”) element „mesjański”, widząc w niej zapowiedź zastąpienia dotychczasowego wizerunku Boga jako wszechmocnego i nieliczącego się z człowiekiem Absolutu, nowym, w którym Bóg objawia się jako Syn człowieczy cierpiący wraz z ludźmi i jednoczący się z nimi w braterstwie i miłości. Por. A. Czajka, *Człowiek znaczący nadzieją. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991, s. 260–261.

lub bez niej. Pierwsze dopuszcza myśl o jej autonomii, myśl, bez której pod znakiem zapytania staje jakakolwiek filozoficzna próba uwiarygodnienia nadziei. O nadziei dojrzałej, budującej, słowem wiarygodnej pisał Tischner<sup>13</sup> – jak najdalszy od pustego heroizmu hasła: *contra spem spero*. Kategoria nadziei znaczyła drogi myślenia Gabriela Marcela<sup>14</sup>, Ernesta Blocha<sup>15</sup>, Paula Ricoeura<sup>16</sup> i wielu innych. Jednak można poddać nadzieję próbom, podobnym do tych, jakim onegdaj „mistrzowie podejrzeń” poddawali ludzką świadomość, a zwłaszcza wolność będącą szczególnie trwale zrośniętym z nią „przesądem”. Nieco podobną próbę, odwołującą się do „racjonalnej” miary mającej weryfikować zasadność decyzji człowieka polegającej na kierowaniu się nadzieją, podejmuje Kołakowski. Odróżnia on nadzieję „mitycznie związaną” od nadziei będącej wynikiem konstatacji „racjonalnie wymierzanego prawdopodobieństwa stanu oczekiwanego”<sup>17</sup>. Pierwsza, „mityczna” nadzieja: „wspiera się na akceptacji ufnej, którą wiara stanowi, lecz otwiera ponadto perspektywę akceptacji wzajemnej, więc perspektywę asymilacji pełnej i obustronnej tego, czym jestem, i tego, ku czemu się zwracam w oswojaniu mitu”<sup>18</sup>. Stałym składnikiem takiej nadziei ma być z jednej strony doświadczenie prywatywne („ułomności i niedostatku”), a z drugiej wiara w ich przezwycięzenie. Takiej nadziei pozbawiono Syzyfa – co uczyniło go postacią *par excellence* tragiczną – uświadomiono bowiem mu niecelowość dopusz-

<sup>13</sup> „Dzięki nadziei [...] otwiera się prawda o człowieku” – pisał J. Tischner w książce *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 10.

<sup>14</sup> Np. G. Marcel, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1959.

<sup>15</sup> Np. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1954. Badaczka jego twórczości pisze o Blochu: „stwierdzić trzeba, że to on uczynił nadzieję centralnym problemem filozofii, że stworzył jej najwszechstronniejsze ujęcie, ożywił zainteresowanie nadzieją w filozofii, odnowił w teologii”. A. Czajka, *op. cit.*, s. 271–272.

<sup>16</sup> Np. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991.

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 52.

<sup>18</sup> Tamże, s. 53.

czenia jakiegokolwiek wizji zwycięstwa<sup>19</sup>. Taka nadzieja, „mityczna” i niespełnialna, pojawiająca się w przestrzeni międzyludzkich odniesień, uobecnia się w warunkach wzajemności – dwustronnej, choć nigdy niezakończonych ani niespełnionej, takiej, dla której jedyną racją jest dokonujące się tu współpartycypowanie w micie. Jednak wedle Kołakowskiego tym, co uzasadnia zwrot nadziei poza empiryczną przedmiotowość, nie jest ani absolut, ani transcendencja, lecz jedynie zgodne współpartycypowanie ludzkich osób w rzeczywistości mitu, której są zarówno współtwórcami, jak i beneficjentami. Zdaniem polskiego filozofa nadzieja z jednej strony jest trwałym komponentem wszelkich ludzkich odniesień do świata mitycznego, a z drugiej wykazuje ona zdolność, by to, ku czemu się zwraca, przenieść w obszar mitu<sup>20</sup>. Wynikałoby z tego, że w procesie kreowania ludzkiej (międzyludzkiej) rzeczywistości o ile wiodąca rola przypada nadziei, o tyle jego rezultat daje się zidentyfikować w kategoriach realności mitycznej. W ten sposób nie tylko Kantowska globalność prawa moralnego (będącego globalnym dzięki swemu noumenalnemu fundamentowi), ale także dialogiczna globalność „zagadnienia” i odpowiedzi na nie, a także „epifanii twarzy Innego”, zostają u Kołakowskiego sprowadzone do uniwersum przestrzeni mitu. To mit stanowić ma rękojmię tego, by osoba drugiego człowieka – ku której kieruje się moja nadzieja, spotykająca jego nadzieję – mogła przekroczyć ramy empirii i tym samym ująć przed groźbą urzeczowienia<sup>21</sup>. Można wszelako wątpić, by mit zdołał zastąpić nadzieję nadającą ludzkiej egzystencji sens i wiarygodność.

W zakończeniu znanego eseju o nadziei Marcel zaproponował jej „definicję”: „nadzieja jest z istoty swej jak gdyby

---

<sup>19</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] tenże, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 191–206.

<sup>20</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 53.

<sup>21</sup> Tamże.

---

gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, [w:] tenże, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 94.

## Zakończenie



*Nauczanie mnie przez Innego tworzy rozum.*

E. Lévinas

U schyłku ubiegłego stulecia Michel Foucault wyznał: „Wierzę, że wiedza humanistyczna nie prowadzi nas w ogóle do «ludzkiego» odkrycia prawdy człowieka, jego natury, jego powstania, jego określenia. To, czym w istocie zajmują się rozmaite gałęzie humanistyki jest czymś od człowieka różnym, są to systemy, struktury, kombinatoryki, formy, itp. Skoro więc chcemy poważnie dyskutować z wiedzą humanistyczną, musimy przede wszystkim uwolnić się od iluzji, to znaczy od szukania człowieka”<sup>1</sup>. Autor powyższych słów wydaje się trafnie odczytywać piętno ciężące nad współczesną refleksją o człowieku, który ujawnił swoje nowe oblicze, jako istota nie tylko nieznaną, ale nawet niepoznawalną, a może nawet taka, która własną niepoznawalność czyni swą „nieodłączną, istotową cechą”<sup>2</sup>.

Zupełnie inaczej „problem człowieka” rysuje się w perspektywie dialogicznej. Emil Brunner zakłada w duchu dialogicznego egzystencjalizmu, że pytanie o istotę człowieka

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, s. 22 i n.; cyt. za: R. M. Kühn, *Un-humanistische Denkweisen*, Hohengehren 1999, s. 65.

<sup>2</sup> I. Ziemiński, *Wprowadzenie*, [w:] T. Gadacz, *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000, s. 5.

– o ile tkwiący w nim dynamizm nie zostanie przysłonięty esencjalistycznymi założeniami – również współcześnie nie straciło na aktualności: „Człowiek nie jest jedynie tym, czym jest, jest on bowiem istotą, która najpierw szuka siebie. Jego istotę przynosi mu to wszystko, co tworzy, a co zarazem stanowi manifestację tego poszukiwania siebie”<sup>3</sup>. Człowiek sytuujący się w perspektywie spotkania i dialogu nie jest istotą dającą się opisać za pomocą tradycyjnych środków filozoficznego dyskursu<sup>4</sup>, ale paradoksalnie może właśnie dzięki temu zyskuje na autentyczności. Wizja człowieka będącego „w drodze ku sobie”, a nawet spełniającego się poprzez taki dynamiczny, poszukujący i nigdy niezakończony proces samookreślenia się – zakładający międzyosobową relację – stanowi propozycję wysuwaną nie tylko przez dialogików bądź myślicieli odwołujących się do inspiracji religijnych<sup>5</sup>.

Eugen Rosenstock-Huussy dawnej metafizyce przeciwstawił metanomikę, czyli dianomikę, pozwalającą w pytaniu

---

<sup>3</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin 1937, s. 6.

<sup>4</sup> Theunissen zarzuca np. Buberowi i Marcelowi, że z ich prac „nie da się łatwo odczytać, jak od ujęcia Innego dochodzi się do spełnionego spotkania [...]” i dodaje sarkastycznie: „Z pewnością teoria nigdy nie stała na pierwszym planie współczesnego dialogizmu, wszelako później znikła ona zupełnie, ustępując miejsca wyłącznie apelatywnemu odsyłaniu do praktyki, rzekomo całkowicie niedostępnej refleksji”. Jednak ostrze tego zarzutu ulega stopieniu, gdy zważymy, iż można go zasadnie postawić nie tylko dialogice, ale też myśli Heideggera, która jakkolwiek po „zwrocie” odchodzi od ujęć ontologii fundamentalnej, nakreślonej w *Sein und Zeit*, to jednak niepodobna twierdzić, by ta ewolucja myśli Heideggera, porzucająca intersubiektywną wyrazistość na rzecz poetyckich środków wyrazu, miała zaświadczać o jej niepowodzeniu czy autodestrukcji.

<sup>5</sup> Jaskrawym przykładem może być Ernst Bloch, który pisał: „Czym człowiek jest, nie sposób powiedzieć, ponieważ właśnie on, w najsilniejszym z wszystkiego co jest stopniu, nie ma siebie, lecz się staje”. E. Bloch, *Experimentum Mundi*, [w:] tenże, *Geist der Utopie*, Frankfurt/M. 1975, Bd. 15, s. 172; cyt. za: A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991, s. 263.



o człowieka uwzględnić współuczestnictwo drugiego, który również stawia pytanie, czyniąc je tym samym polifonicznym i dialogicznym, otwartym, a nie, jak dotąd, zamkniętym granicami monologu. Pytanie o człowieka nie powinno zatem sprowadzać się do pytania o ludzką świadomość, o to, co człowiek wie o sobie, jako takim, gdyż świadomość ani nie wyczerpuje ludzkiego bycia-w-świecie, ani też nie jest zdolna, by je zastąpić. Rzeczywiste ludzkie bycie-w-świecie – zakłada Rosenstock-Huessy – określane jest nie przez poznanie i wiedzę, lecz przez zagadnięcie, nie przez uniwersum idei, lecz przez świat, w którym Ja uobecnia się spotykając Ty<sup>6</sup>.

Jeśli Martin Heidegger stwierdza, iż celem analityki jestestwa, przeprowadzonej przezeń na kartach *Sein und Zeit*, nie jest „ontologiczne ugruntowanie antropologii, lecz ontologia fundamentalna”<sup>7</sup>, to filozoficzno-religijne zainteresowania Martina Bubera wydają się zmierzać w kierunku przeciwnym. U Bubera bowiem status tego, co „fundamentalne” przysługuje szczególnemu sposobowi pytania o człowieka, takiemu mianowicie, w którym ten pojawia się nie jako zapośredniczony byciem bytu, lecz jako ten, kto owo bycie bytu zapośrednicza własnym „człowieczeństwem”.

Podnoszone przez Bubera zjawisko „zaćmienia człowieka” okazuje się nieprzypadkowo zbieżne z obserwowanym w filozofii i kulturze „zaćmieniem Boga”. Owym „zaćmieniem” nie są w stanie zapobiec ani sukcesy monologicznej świadomości, skłonnej postrzegać rzeczywistość z perspektywy: Ja – nie-Ja<sup>8</sup>, ani tryumf nauk wraz z jego spektakularnymi

---

<sup>6</sup> Por. M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, s. 182–183.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 283.

<sup>8</sup> Eksploracja przedmiotowego uniwersum świata nie musi implikować pogłębienia samoświadomości człowieka będącego jej podmiotem. A nawet: „Im bardziej rozszerza się horyzont poznania świata, tym bardziej zmniejsza się horyzont rozumienia człowieka; im więcej człowiek wie, tym mniej wie kim jest on sam”. M. Szulakiewicz, *op. cit.*, s. 16.

aplikacjami w królestwie techniki<sup>9</sup>. Wynikają one bowiem z kryzysu wiary w Boga i w człowieka, wiary, która nie jest niczym innym niż gotowością **całego** człowieka do uczestniczenia w **całej** rzeczywistości, niezredukowanej i niepomniejszanej<sup>10</sup>.

Buber zauważa, iż Sørenowi Kierkegaardowi „istotny stosunek do innych ludzi przeszkadza w istotnym stosunku do Boga”<sup>11</sup>. Ferdinand Ebner poszedł jeszcze dalej: świat jest dla człowieka pokusą, rywalem Boga, probierzem ludzkiej wierności Bogu. Dla Bubera, inspirującego się wątkami religijności chasydzkiej, świat jest nie tylko tworem Boga, ale też „Boskim zamieszkaniem”, od człowieka zaś zależy to, czy Bóg będzie w świecie obecny (*szechina*).

Filozofia dialogu dąży do wyeksponowania istoty egzystencji ludzkiej, zasadzającej się na wzajemności osób, na relacji<sup>12</sup>, które podejmują, ilekroć wchodzi w dialog z sobą<sup>13</sup>. Człowiek urzeczywistnia się, wedle dialogików, poprzez spotkanie i spełniającą się w jego ramach wzajemność, a nie – jak chciał Jean-Paul Sartre – za sprawą dystansowania się od innego człowieka, traktowanego jako przeciwnik, uprzedmiotawiający nasze Ja i zagrażający jego wolności<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Bowiem, jak zauważa uczeń Bubera: „przy pełnym blasku nauki o człowieku dochodzi do «zaćmienia człowieczeństwa»”. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 156.

<sup>10</sup> M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 5.

<sup>11</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 65.

<sup>12</sup> Buber obok strukturalnego słowa (*Skelettwort*) **relacja** posługuje się, stosownie do kontekstu, innymi terminami, jak: **spotkanie**, **kontakt**, **kommunikacja**. M. Buber, *Antwort*, [w:] *Martin Buber*, hrsg. v. P. A. Schilpp, M. Friedman, Stuttgart 1963, s. 603–604.

<sup>13</sup> Lévinas dostrzega fundamentalną instruktywność dialogu jako źródła ludzkiego przystępu do transcendencji: „Dialog nie jest zatem tylko pewnym sposobem mówienia. Jego znaczenie ma wymiar ogólny. Jest transcendencją. Mowa dialogu nie jest jedną z możliwych form transcendencji, ale jej modusem źródłowym”. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 145.

<sup>14</sup> Por. J. Mader, *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 374.

Sartre przestrzegał przed bliźnim: „piekło to inni”. Nie tyle jednak sama „inność” się tu liczy, ile upokorzenie, którego doznajemy od innych<sup>15</sup>.

Dialogika wychodzi nie od tego, co dzieli, lecz od tego, co łączy – zakłada bowiem, że warunkiem poznania nie jest separacja monadycznego podmiotu, lecz współgospodarowanie w świecie konstytuowanym, zamieszkiwanym i użytutowanym przez ludzkie osoby, które we wszystkich tych aspektach swojej aktywnej obecności w świecie – zarówno teoretyczno-poznawczej, jak i praktycznej, poddającej się orzeczeniom etycznym – pozostają z-sobą<sup>16</sup>. I właśnie dialog, pojmowany już nie jako medium porozumienia, lecz jako proces kreujący, afirmujący i podtrzymujący ludzki wymiar rzeczywistości, okazuje się „ekwiwalentem rzeczywistości” równie powszechnym, jak ów Herakliteski „ogień-*logos*, który wedle miary rozpała się i gaśnie”<sup>17</sup>. Dokonujące się w dialogu zapośredniczenie osób sprawia, że nie są one samotnymi jednostkami, „monadami”, narażonymi na solipsyzm w poznaniu rzeczy i wartości, a także we wzajemnym poznawaniu siebie, lecz rozpoznają w sobie istoty zdolne do adekwatnego otwierania się na sens i na realność otaczającego ich świata<sup>18</sup>. Dobrą

---

<sup>15</sup> Marcel, skądinąd jakże daleki od Sartre'a, pisał: „Piekło Auschwitz czy Birkenau... to piekło upokorzenia. W momencie gdy jeden człowiek zaczyna upokarzać drugiego, otwiera się tym samym droga, która prowadzi do tego piekła”. G. Marcel, *Testament philosophique*, „Cahiers d'Association”, „Présence de Gabriel Marcel”, 1983, n° 4, s. 134; cyt. za: A. Latoń, *Homo viator – homo testis*, [w:] *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 127.

<sup>16</sup> M. Szulakiewicz, *op. cit.*, s. 173.

<sup>17</sup> Heraklit, *O naturze* (Fragmenty) [w:] M. Wesoly, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne”, 1989, nr 7–8, s. 44.

<sup>18</sup> Na konstytutywny dla „bycia człowiekiem” status relacji dialogu zwracają uwagę nawet autorzy dalecy od myśli dialogicznej, jak np. sytuujący się w orbicie fenomenologii egzystencjalnej August Brunner (por. jego *La connaissance humaine*, Paris 1943). Zakłada on, że rozpatrzenie wartości ludzkiego poznania umożliwi analiza zjawiska dialogu, będącego dla człowieka niejako elementarną rzeczywistością i środowiskiem, w jakim dokonuje

ilustrację tego założenia, upatrującego w dialogu swoisty *logos* „ludzkiego świata”, odnajdziemy w opinii krakowskiego myśliciela: „Można powiedzieć, że «dialog» znaczy tyle, co «logika między dwojgiem» [...] Wspólny *logos* ujawnia się w rozmowie”<sup>19</sup>. Jeśliby zatem propozycję dialogiczną – uwzględniającą „imienny” konkret osoby przeciwstawiony tradycji budowania na „bezimiennym” autorytecie rozumu – przenieść w tło szersze niż filozoficzne, w tło pytań i diagnoz dotyczących rzeczywistości kulturowej, to dialogika sprzeciwia się w równym stopniu uniwersalizmowi kulturowemu, jak i wielokulturowości<sup>20</sup>. Pierwszy bowiem, będący jakąś reminiscencją Oświecenia, ignoruje swoistość, indywidualność, „inność”; druga z kolei „inności” przyznaje autarkię, czyni ją zasadą, przez co unieważnia jakąkolwiek kulturową wspólność, a zatem jakiegokolwiek międzykulturowe porozumienie. W dialogice Inny pojawia się jako uczestniczący w relacji i za jej sprawą zarazem wyjątkowy, niezastąpiony, ale też podejmujący skierowane doń słowo<sup>21</sup>.

---

się proces poznania. Por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, oprac. zb., Warszawa 1968, s. 322–323.

<sup>19</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, oprac. W. Bonowicz, Kraków 2004, s. 150. „Dlaczego mówimy?” – pytał Lévinas, prowokując do rewizji obiegowych przeświadczeń – „Czy dlatego, że istota myśląca ma coś do powiedzenia? Ale dlaczego miałyby to **powiedzieć**? Dlaczego nie **wystarczyłoby** pomyśleć to, co myśli? Czyż nie mówi tego, co myśli, właśnie dlatego, że wykracza poza to, co jej **wystarcza**, i dlatego, że **język** niesie ten jej dogłębny ruch? Ponad wystarczalnością, w niedyskrecji mówienia na ty i wołacza, do głosu dochodzi zarazem wołanie o odpowiedzialność i poddaństwo”. E. Lévinas, *op. cit.*, s. 233.

<sup>20</sup> Por. Z. Rosińska, *Hic Rhodus hic salta*, [w:] *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, red. S. Tokarski, Warszawa 1996, s. 15–21.

<sup>21</sup> Niewątpliwie bliższy tak pojmowanej dialogice będzie Buber, ze swą zasadą relacyjności Ja – Ty, aniżeli Lévinas pragnący zagwarantować Ty relacji status „absolutnie Innego”, który miałby w jego opinii chronić owo Ty przed uchybieniem etyce, polegającym na sprowadzeniu go do roli „innego Ja”. Lévinas, który zapewne nie dostrzegł, że „symetryczność” opisywanej przez Bubera dialogicznej relacji dotyczy nie osób, lecz miejsc przez nie zajmowanych, pozwolił sobie na prowokacyjną uwagę wskazującą na Heideggera, jako potencjalnego nauczyciela tego, czym jest relacja.

Dla Emmanuela Lévinasa początkiem drogi ku etyce jest separacja Ja, ale impuls do wkroczenia na nią – jak przystało na charakter rzeczywistości, o której mowa – ma charakter pozapragmatyczny: nie wypływa z niewystarczalności Ja, lecz z nieskończoności Innego<sup>22</sup>.

Imię niewiele mówi. Nie powie nam niczego z rzeczy, które najbardziej nas interesują. Jednak właśnie dlatego Imię mówi wszystko. Nie jest całością złożoną z elementów, systemem<sup>23</sup>, konfiguracją ani układem, w którym panuje porządek i w którym wszystko jest, albo przynajmniej powinno być, „na swoim miejscu”. Dzięki temu może pozostać Całe i dlatego zawsze jest prawdziwe.

Imienia nie można uczynić obiektem badania i właśnie dlatego powinno się zaufać temu, z czym do nas przychodzi, czego żąda i co odsłania. To wszystko jest najważniejsze, bo umożliwi nam dostęp do nas samych – autentyczny, a nie tylko pomyślany. Józef Tischner zwracał uwagę na okoliczność, iż to właśnie imię pozwala ujawnić się Ja-aksjologicznemu człowiekowi<sup>24</sup>.

Imię niesie z sobą inność. Nie jest ona innością rzeczy, lecz innością osoby. Nie daje się ona sprowadzić do różnicy (bądź „różni”) między bytami, jest bowiem źródłową odsłoną

---

<sup>22</sup> E. Lévinas, *op. cit.*, s. 81. Czytamy: „Inny człowiek nieuchronnie staje naprzeciw mnie – wróg, przyjaciel, mój mistrz, mój uczeń – poprzez moją ideę Nieskończoności”. Tamże, s. 82.

<sup>23</sup> Nadmienmy, że pojęcie „systemu” bywa rozumiane tak szeroko, że tworzenie go przypisuje się nawet tak dalekim od wszelkiej „systemowości” myślicielom, jak bliskiemu myśli dialogicznej ks. J. Tischnerowi. Według Wojciecha Chudego, „wykazuje ona tendencje systemowe”. Świadczyć ma o tym okoliczność, że myśl Tischnera „w której na pierwotnych pojęciach «spotkania», «dialogu», «dramatu», «sceny», nadbudowana zostaje cała dość skomplikowana i swoista terminologia «teatru osobowego», posiada w rezultacie budowę o charakterze całości”. W. Chudy, *O silne serce kultury*, „Znak”, 1982, nr 4, s. 248.

<sup>24</sup> J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia”, 1977, t. IX, s. 72.

Innego – nie wizerunkiem jakiegoś atrybutu jego „inności”, lecz jego ikoną.

Dialogika wywodzi się z uznania, że jednostkowy człowiek – w przeciwieństwie do wszelkich innych bytów – nie jest istotą autonomiczną, lecz dla swego zaistnienia potrzebuje udziału innych istot, z którymi wchodzi w dialog. A zatem właściwym miejscem człowieczeństwa nie będzie przestrzeń ontyczna – podlegająca „obiektywnej” eksploracji przystępującego do niej badacza, lecz nierozciągła przestrzeń społecznego sensu, rozpościerająca się pomiędzy uczestnikami dialogu. Dialogika jest filozofią zainteresowaną człowiekiem w jego konkretnym, „imiennym” byciu-w-świecie. Tylko dostrzeżenie w człowieku osoby noszącej imię daje nadzieję na skłonienie go, by miast „filozofować” podjął dzieło myślenia, do czego zachęcał Heidegger. Chyba jednak, wbrew Heideggerowi, nie anonimowe bycie, a jedynie konkret ludzkiej osoby może stanowić rękojmię rzetelności takiego myślenia. Zmarły przed pięcioma laty krakowski „filozof dramatu” zachęcał do niego słowami: „Pragnę pobudzić Czytelnika do tego, by wchodząc w zakamarki myśli dialogicznej, sam rozpoczął z nią dialog”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> J. Tischner, *Książd na manowcach*, Kraków 1999, s. 279.

## ***Name der Philosophie*** (Zusammenfassung)



**D**as Ziel der vorliegenden Arbeit war, auf die Philosophie des Dialogs hinzuweisen, die zwar schon eine fast hundertjährige Geschichte hinter sich hat, aber weiterhin eine wenig bekannte und unterschätzte philosophische Bildung bleibt. Auch in der Kurzfassung ist es nicht möglich, verschiedene Motive und Konzeptionen, die innerhalb der Dialogik (dieser Name scheint treffender zu sein als „Philosophie des Dialogs“) entstanden sind, zu berücksichtigen und zu besprechen – es bleibt also nichts übrig, als das zu betonen, was in dieser Richtung am eigenartigsten ist. Die Dialogik scheint, eine auf die Enthüllung der persönlichen Schicht der menschlichen Existenz orientierte Philosophie zu sein. Der existierende Mensch, wenn er adäquat von der philosophischen Erläuterung aufgefasst werden sollte – und danach strebt doch jede philosophische Konzeption des Menschen – soll erfasst werden als ein dialogisches Wesen. So ein Wesen zu sein, bedeutet nicht „am Sprechen teilzunehmen“, das technisch begriffen wird und sich im Gespräch, in der Diskussion, im Fragen-Stellen-und-Lösen u.a. zeigt. Ein dialogisches Wesen zu sein, bedeutet, „angesprochen werden und antworten“. Sowohl das „Ansprechen“ als das „Antworten“ kommt von den Personen und ist an die Personen (an die Person) gerichtet. Noch mehr, das „Ansprechen“ und das „Antworten“ stiften die Person: den, der angesprochen hat, der die Ansprache vernommen hat und

der antwortet. Der Vernehmende und der Antwortende bedienen sich selbstverständlich der Worte, nicht die Worte jedoch, sondern die dialogische Beziehung – die zwischen dem Sprechenden und dem Antwortenden angeknüpft wird – bestimmt den Sinn solcher Sprache. Grundworte sind nämlich – nach Martin Bubers Lehre – gekoppelte Worte (Ich-Du und Ich-Es) und nicht einzelne Worte und als solche selbständig. Ausserdem, für das menschliche In-der-Welt-sein ist das Du, also die „andere Person“ ursprünglich das erste und nicht das Ich, dem die Tradition des europäischen Denkens im Laufe der fünfundzwanzig Jahrhunderte so weite Vorrechte zugeteilt hat (Kartesianisches Ich, transzendentes, intentionales Ich, „Ich“ des Hegelschen Idealismus usw.). Die Dialogik will also nicht eben die „technischen“ Bedingungen des Gesprächs, sondern eher die „grundlegenden“ Mensch-Person-Sein-Bedingungen erscheinen lassen, die in der Sphäre der interpersonalen Beziehung liegen.

Die Frage nach der Person, die so stark in den dialogischen Diskurs eingewachsen ist, wendet sich an das menschliche „wer“. Die Antwort auf solche Frage – im Gegenteil zu den Antworten auf die Fragen nach jedem „was“ – erfordert es, die individuelle Beschaffenheit der seienden Person zu berücksichtigen. Diese Beschaffenheit ist unerfassbar für keine der Theorien, die aus allgemeinen Kategorien und **anonymen** Begriffen eine abstrakte Struktur bauen. Deswegen versucht die Dialogik die Aufmerksamkeit auf die **namentliche** Wichtigkeit des menschlichen Seins zu lenken. Der Name scheint fähig zu sein, einen konkreten Menschen anzufassen, und lediglich ein solcher ist ein wirklicher Mensch. Der Name betrifft nicht „irgendeinen“ Menschen, der ausser Zeit und Raum schwebt, ausser „da“, welches die menschliche Gegenwart von dem gegenständlichen, namenlosen Sein unterscheidet. Die namentliche Gegenwart dessen, der existiert, verlangt nach dem Sein-an. So ein Sein macht den besonderen Sinn der Bedingungen sichtbar,



wegen deren es sich vollzieht. Damit erscheinen neu: die Güte und die Werte, die Gabe und das Zeugnis, die Beziehung und die Begegnung, der Raum und der Platz, „Sein und Zeit“, die Rationalität und der Mythos, die Freiheit und die Verantwortung, der Mensch und der Mitmensch, die Liebe und der Tod; sie finden ihren Platz nicht mehr in der Theorie, denn sie werden erkannt in Hinsicht auf die Beschaffenheit dessen, der sein Sein als ein im „namentlichen“ und dialogischen Bereich der interpersonalen Wirklichkeit geschehendes Sein identifiziert.

Kurze Kapitel des Buches lassen nicht die angedeutete Problematik besprechen, sondern sie nur signalisieren, die einzelnen „Charakter“ des menschlichen In-der-Welt-seins berühren, wenn angenommen wird, dass es – wegen seiner „namentlichen „und dialogischer Beschaffenheit – ein in der Sprache des Allgemeinen unausdrückbares Sein ist.

## ***Bibliografia***

(najważniejsze pozycje)

- Bardel M., *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Kraków 2001.
- Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München-Basel 1962.
- Binswanger L., *Współbycie Mnie i Ciebie*, przeł. J. Mizera, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 187–212.
- Bobko A., *Kant czyli krytyka samotnego rozumu*, „Znak”, 1991, nr 4, s. 60–66.
- Bonhoeffer D., *O odpowiedzialności*, przeł. J. Filek, dodatek do: „Znak”, 2001, nr 12.
- Böckenhoff J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Freiburg-München 1970.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Pytanie stawiane pojedynczemu*, przeł. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 49–55.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987
- Casper B., *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, [w:] *Pytając o człowieka – myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 79–89.
- Ebner F., *Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 83–98.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996.
- Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Kraków 1991.
- Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Feuerbach L., *O „Istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, [w:] Feuerbach L. *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, t. II, s. 166–183.
- Gadacz T., *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000.
- Gadacz T., *Miłość i śmierć*, „Znak”, 1995, nr 11, s. 61–75.
- Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha*, Kraków 1990.

- Galarowicz J., *Inicjacja dobra czy początek dramatu?*, „Logos i Ethos”, 1992, nr 1, s. 124–129.
- Gawroński A., *Pochwała filozofii lingwistycznej*, [w:] Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa*, Warszawa 1984.
- Glinkowski W. P., „*Bóg filozofów*”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna”, 2003, vol. 35, s. 251–267.
- Glinkowski W. P., *Lévinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja – Ty*, „Edukacja Filozoficzna”, 2004, vol. 37, s. 283–295.
- Glinkowski W. P., *Pytanie o dialogiczny status „współ” – w świetle Heideggerowskiego Dasein*, „Edukacja Filozoficzna”, 2004, vol. 38, s. 257–276.
- Glinkowski W. P., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. J. Tischnera*, Łódź 2003.
- Gogarten F., *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, Jena 1926.
- Grisebach E., *Odpowiedzialność*, przeł. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 57–66.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Herder J. G., *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Plączkowska [w:] Herder J. G., *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987 (fragm. rozdz. II), s. 89–98.
- Jędraszewski M., *Ikona i twarz Drugiego. Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 29–46.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1984.
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1986.
- Kłoczowski J. A., *Człowiek – Bogiem człowieka*, Lublin 1979.
- Krasicki J., *Ja, Ty, „On”*. *Próba nowego spojrzenia*, „Znak”, 1991, nr 4, s. 47–59.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Dialog: samowiedza i bliskość bliźniego*, [w:] *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 217–234.
- Lévinas E., *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Ślad innego*, przeł. B. Baran, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 213–229.
- Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002.

- Lorenz I., *Twarz nieobecności – program metafizyki Emmanuela Lévinasa*, „Pismo Literacko-Artystyczne”, 1982, nr 11–12, s. 97–110.
- Mader J., *Filozofia dialogu, Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Marcel G., *Ja i inni*, [w:] Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 8–32.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, przeł. E. Krasnodębska, Kraków 1964.
- Przylebski A., *Jesteśmy rozmową. Dialogiczny charakter hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. 1, Poznań 2003, s. 113–128.
- Reinach A., *O aktach społecznych*, przeł. D. Rydz-Grzesiak, [w:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 175–186.
- Ricoeur P., *Socjusz i bliźni*, przeł. A. Krasieński, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, ss. 111–125.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Ruba M., *Antropologia filozoficzna – rozkwit czy upadek filozofii?*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Rzeszów 1993, s. 9–30.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Scheler M., *Współodczucie*, [w:] Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 220–227.
- Skarga B., *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 9, s. 137–151.
- Sutter G., *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, München 1972.
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. Dialogiczna próba pokonania kryzysu metafizyki*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 34, 2002, s. 109–129.
- Szulakiewicz M., *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, s. 61–80.
- Szulakiewicz M., *Myślenie jako dialog a antropologia*, [w:] *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, red. M. Filipiak, M. Szulakiewicz, Rzeszów 1993, s. 31–51.
- Święcicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993.
- Tarnowski K., *Człowiek i transcendentja*, Kraków 1995.
- Tarnowski K., *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- Theunissen M., *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 256–279.
- Tischner J., *Epizody sensu*, „Logos i Ethos”, 1999, nr 1, s. 69–79.

- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.
- Tischner J., *Inny*, „Znak” 2004, nr 1, s. 16–29.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Wydarzenie mowy*, „Przegląd Filozoficzny” 1999, nr 2, s. 63–72.
- Weischedel W., *Istota odpowiedzialności*, przeł. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 79–86.
- Werner H.-J., *Martin Buber*, Frankfurt/M. 1994.

## ***Indeks osób***

(nie obejmuje postaci mitologicznych i biblijnych oraz bibliografii i przypisów)

- Arystoteles 29, 75, 76, 83, 122, 124, 143  
Św. Augustyn 74–76, 125  
Ayer Alfred Jules 27  
Baader Franz von 142  
Bacon Francis 7, 20, 52  
Barth Karl 12, 66  
Bergson Henri 19–20, 77  
Binswanger Ludwig 70, 145–146  
Bloch Ernst 163  
Bonhoeffer Dietrich 12, 60, 116, 119, 123, 129  
Boss Medard 70  
Böhme Jakob 126  
Brunner Emil 12, 166  
Buber Martin 5, 10, 12, 16–18, 40, 66–67, 104, 115, 127–128, 132–133, 136, 152, 156, 168–169, 175  
Bultmann Rudolf 12  
Camus Albert 14  
Cohen Hermann 12  
Comte Auguste 7  
Condillac Etienne Bonnot de 48  
Darwin Charles Robert 156  
Descartes René (p. Kartezjusz)  
Dilthey Wilhelm 90, 155  
Dionizy Areopagita (Pseudo-Dionizy) 125–126  
Duns Szkot Jan (Johannes Duns Scotus) 126  
Ebner Ferdinand 12, 42, 140, 152, 158, 169  
Eckhart Johannes 125, 126  
Feuerbach Ludwig 15, 90, 147  
Filek Jacek 111  
Foucault Michel 166  
Frankl Victor Emil 70  
Frege Gottlob Friedrich Ludwig 29  
Freud Sigmund 70, 156  
Gadamer Hans-Georg 79  
Gehlen Arnold 155  
Gogarten Friedrich 12  
Gorgiasz z Leontinoi 73  
Gouhier Henri Gaston 72, 160  
Grisebach Eberhard 13  
Hamann Johann Georg 14, 45, 51–52, 54–55  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 7, 20, 32–33, 86, 175  
Heidegger Martin 10, 23, 36, 72, 75–81, 86–87, 89, 94–97, 101, 106–107, 116, 145–146, 148, 160, 168, 173  
Heraklit z Efezu 170  
Herder Johann Gottfried 44–57, 59

- Heschel Abraham Joshua 12  
Hezjod 103–104  
Hildebrand Dietrich von 147  
Hume David 55  
Husserl Edmund 75, 81  
Jacobi Friedrich Heinrich 14, 80–81  
Jonas Hans 132, 147  
Kant Immanuel 7, 16, 18, 20, 35, 66–67, 76, 141–143, 164  
Kartezjusz 7, 20, 90, 175  
Kepler Johannes 156  
Kępiński Antoni 96  
Kierkegaard Søren 169  
Kołakowski Leszek 107–108, 150, 163–164  
LaCocque André 128  
Lévinas Emmanuel 9, 10, 12, 13, 21, 31, 33, 35, 58, 61–63, 65, 68–69, 80, 101, 107, 112, 114–116, 122, 129, 132, 135, 139–140, 143–145, 147–150, 162, 166, 172  
Litt Theodor 13  
Löwith Karl 13  
Luria Isaac ben Solomon Ashkenazi 132  
Majmonides Moses 129  
Marcel Gabriel 10, 12, 35, 103  
Marion Jean-Luc 13, 35, 123, 124, 133–136, 139–140, 146–147  
Marks Karol (Karl Heinrich Marx) 156  
Maupertuis Pierre-Louis Moreau de 48  
Mendelssohn Moses 129  
Mill John Stuart 29  
Nédoncelle Maurice 12  
Nietzsche Friedrich 36, 146–147, 156  
Pascal Blaise 137  
Platon 35, 38, 39, 43, 45, 73, 75, 97, 134, 139  
Plessner Helmuth 155  
Reale Giovanni 104  
Reichenbach Hans 27  
Reinach Adolf 12  
Ricoeur Paul 57–58, 65, 156, 163  
Rilke Rainer Maria 93  
Rohrbach Wilfrid 42  
Rosenstock-Huussy Eugen 12, 29–30, 42, 167–168  
Rosenzweig Franz 7, 12, 19, 144  
Rousseau Jean-Jacques 48  
Russel Bertrand 27  
Sartre Jean-Paul 14, 67–70, 120–121, 169–170  
Scheler Max 142–143, 155  
Sokrates 11, 27, 38, 43  
Süßmilch Johann Peter 49–50  
Szekspir William (Shakespeare) 161  
Tischner Józef ks. 10, 12, 13, 35–38, 59, 60, 63–65, 91–93, 95–96, 98, 111, 122–123, 132, 136, 138, 140, 147, 158–160, 162–163, 172  
Św. Tomasz z Akwinu 41, 125, 132  
Tuan Yi-Fu 83

## ***Spis treści***

Wstęp . . . . .	5
Dialogika – imieniem filozofii? . . . . .	5
Myślenie „o dialogu” a myślenie „w dialogu” . . . . .	11
<i>Homo dialogicus</i> – <i>homo absconditus</i> , czyli zagubiony paradygmat . . . . .	18
Pytanie o imię . . . . .	25
Rozdział I. Imię wartości, czyli dobro . . . . .	35
Rozdział II. Imię mowy, czyli dialog . . . . .	40
Rozdział III. Imię daru, czyli świadectwo . . . . .	60
Rozdział IV. Imię relacji, czyli spotkanie . . . . .	66
Rozdział V. Imię „bycia i czasu”, czyli obecność . . . . .	72
Rozdział VI. Imię przestrzeni, czyli miejsce . . . . .	83
Rozdział VII. Imię racjonalności, czyli mit . . . . .	103
Rozdział VIII. Imię wolności, czyli odpowiedzialność . . . . .	111
Rozdział IX. Imię wiary, czyli stanąć wobec Twarzy . . . . .	122
Rozdział X. Imię miłości i śmierci . . . . .	141
Rozdział XI. Imię człowieka, czyli bliźni . . . . .	152
Rozdział XII. Imię egzystencji, czyli dramat nadziei . . . . .	158
Zakończenie . . . . .	166
Name der Philosophie (Zusammenfassung) . . . . .	174
Bibliografia . . . . .	177
Indeks osób . . . . .	181