

*Marek Szulakiewicz**
Toruń

Kategoria dialogu w refleksji filozoficznej

„...Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander...”

Fr. Hölderlin

Pojęcie „dialog” należy do najważniejszych kategorii współczesnej filozofii. Począwszy od „dialogicznej zasady” Martina Bubera, przez Szkołę Frankfurcką i „filozofię dialogu”, aż po najnowsze tendencje filozofii religii (J. Dupuis) pojęcie to organizuje najnowsze myślenie, nadając mu nowy wymiar i nową głębię. Filozofia wraz z nim wycofuje się z pozycji subiektywizmu, ale też skutecznie broni przed tendencjami materializmu; zmienia i tworzy nowy obraz świata i człowieka, ale też nie rezygnuje z tradycji; chroni to, co „inne”, ale nie pozbawia kultur i człowieka tożsamości; przekracza indywidualizm, ale też nie niszczy tego, co duchowe. Kategoria ta nie pojawiła się w filozofii nagle, lecz ma długą historię, w trakcie której ulegała istotnym modyfikacjom. Jednak dopiero w XX wieku zdobyła rangę tak ważną, że tworzy „nową filozofię”. Spójrzmy, jakie były jej losy w tradycji filozoficznej i w myśli współczesnej.

Wstęp

W II wieku ery chrześcijańskiej Lukian z Samosaty dialog nazwał „synem filozofii”, sugerując, że jego źródła są filozoficzne: pochodzi z filozofii, zakłada już jej istnienie i jest propozycją jej uprawiania. Trzeba było wieków,

* Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz, kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

aby relacja ta ujawniona została w innym wymiarze. Stało się to za sprawą poezji Fryderyka Hölderlina, który odkrył filozoficzną (czy nawet metafizyczną) wartość rozmowy. Wzmocnił on tym samym związek filozofii i dialogu/rozmowy prowadząc go w nieoczekiwanym kierunku: podkreślając, że my nie tyle prowadzimy rozmowy, lecz „jesteśmy rozmową”. A to znaczy, nie tylko wykorzystujemy dialog do filozofowania i wyrażania myśli, lecz „rozmowa” sięga głębiej, staje się metafizyczną zasadą bytu i antropologii: sam byt człowieka jest „rozmową”.

Obydwa te stwierdzenia (Lukiana z Samosaty i Fryderyka Hölderlina) wyznaczają dwie tendencje rozumienia obecności dialogu w myśleniu filozoficznym i samej jego istoty. Greckie słowo *διαλόγου* oznacza pewien typ rozmowy, będący sporem, dyskusją, dociekaniem. A zatem już etymologicznie dialog przyjmuje w nim funkcję użytkową, jest „rozmową mającą jakiś cel”. Początek takiego filozoficznego dialogu odnaleźć można w klasycznym dialogu sokratejskim. Sokrates często jest nazywany filozofem, który „nauczył człowieka dialogu”¹. W jego wydaniu dialog nie jest już – jak u sofistów – „sztuką pozorów”, lecz staje się sztuką filozofowania. Jednak Sokrates, szczególnie w swej majeutyce, tworzy pewien typ dialogu filozoficznego i on też na wiele stuleci określa obecność tej kategorii w filozofii. Chodzi o relację, jaka się wytwarza między rozmawiającymi. Dialog spełnia jedynie rolę pomocniczą w dotarciu do tego, co powinno być ujawnione, lecz samo jest przed dialogiem i wcale nie powstaje w dialogu. Jeden z partnerów dialogu spada tu zawsze do roli inicjatora cudzego myślenia. Sam dialog, mimo tego, że toczy się między dwoma osobami, nie angażuje tych osób w równym stopniu. Jedna z nich zawsze pełni rolę tego, kto pomaga drugiemu wydobyć pożądaną wiedzę. Ale również sama wiedza nie jest przez dialog kształtowana, lecz raczej wydobywana, co nadaje relacji tej charakter swistego narzędzia poszukiwania.

Czym innym jest sens dialogu wydobywany przez Hölderlina i później rozwijany w filozofii dialogu. Pomija on ten wątek, w którym rozmowa/dialog jest tylko narzędziem myślenia i środkiem porozumienia między ludźmi, i ujawnia inny sens. To nie człowiek posługuje się rozmową/dialogiem, lecz odwrotnie: „jesteśmy rozmową”. Powie M. Heidegger: „Człowiek zachowuje się tak, jakby był twórcą i władcą języka, podczas gdy to język jest jego panem”².

¹ Por. R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Bd. I, Leipzig 1895, s. 85.

² M. Heidegger, *...poetycko mieszka człowiek...*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, s. 167.

Zatem jeśli spojrzymy na obecność dialogu w tradycji filozoficznej, to wyraźnie należy odróżnić dwie jego postaci. Pierwszą, będącą tylko uprawianiem filozofii przez dialog. I drugą, która w dialogu chce widzieć podstawy „nowej filozofii i nowego myślenia”, nowej kultury, w której nie chodzi już o wspólne poszukiwanie jedności i prawdy, lecz o ujawnienie pewnego sposobu bycia. Z tą pierwszą obecnością często się spotykamy w dziejach myślenia filozoficznego, a i dzisiaj takie wąskie rozumienie dialogu często wyznacza sens dyskusji na ten temat. Wystarczy wskazać, że czynili tak: Sokrates, Platon, Ksenofont, Cyceon i Lukian, św. Augustyn i Abelard, Bodin i Leibniz, Schopenhauer i Trentowski, i wielu innych. Pierwsza forma obecności istniała w filozofii od jej początków i czyniła z dialogu narzędzie uprawiania filozofii, myślenia i poszukiwania prawdy. Druga pojawia się wraz z nowym myśleniem w XX wieku i wyznacza rewolucję w filozofii i metafizyce. Spójrzmy najpierw na pierwszą z nich.

1. Filozoficzna tradycja dialogu

Archetypem dialogu w filozofii jest dialog sokratejsko-platoński. Toczy się on na płaszczyźnie intelektualnego dyskursu i zakłada istnienie prawdy, która nie jest (nie musi być) uświadamiana przez wszystkich jego uczestników, ale właśnie przez dialog, umiejętne zadawanie pytań i uzyskanie oczekiwanej odpowiedzi, ma zostać ujawniona i przyswojona przez wszystkich. Prawda ta od samego początku jest dana, zaś dialog spełnia funkcję jej wydobycia. Naturalnie taki dialog filozoficzny nie jest wytworem Greków³. Uprawianie filozofii i myślenie w formie dialogu było stałym elementem tradycji filozoficznej i kultury (nie tylko kultury Zachodu). Starożytni często filozofują rozmawiając⁴. Jednak dopiero wraz z Platonem dialog staje się wręcz klasyczną drogą filozofii. Dialogi Platona są wspaniałymi dramatami wyrażającymi różne nastroje od komedii aż po tragedię. Platon rozumie jednak dialog nie jako dramatyczne przedstawienie sytuacji rozmowy, lecz jako wyraz dialektyki myśli, która zakłada pewnego rodzaju dualizm wypowiedzi „za” i wypowiedzi przeciwnej. Dialog platoński znakomicie wykorzystuje wydarzenie rozmowy do wykazania takiego dialektycznego charakteru naszego myślenia. A jednocześnie – jak dowodzą historycy⁵ – w platońskim filozofowaniu przez

³ Por. na ten temat: V. Höfle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006, s. 79.

⁴ Jedną z najlepszych monografii poświęconych dialogowi jest dzieło: R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Bd. I i II, Leipzig 1895.

⁵ Na ten temat: E. Hättich, *Denken als Gespräch. Der philosophische Dialog und die Grundlagen der Dialektik*, Innsbruck 1961, s. 18 i n.

dialog ujawnia się duch poetycki samego Platona. Właśnie w dialogu łatwiej włączyć mityczny obraz do filozofii i uzupełnić nim pojęcie.

Filozoficzne dialogi Platona przekazują jednak nie tylko myśli filozoficzne i sposób ich narodzin, ale też określają miejsce filozofii w kulturze greckiej. Łatwo dostrzec, że filozoficzne dysputy toczą się na agorze, w budynkach publicznych, w domach prywatnych, na przechadzce, przy uczeniu itp. Wszystko to wskazuje, że filozofia pozostaje w łączności z życiem codziennym, nie jest filozofią szkolną, zamkniętą i ograniczoną do nielicznych. Można stąd wnosić, że to kulturowa sytuacja filozofii kierowała myśl filozoficzną w stronę dialogu. Sokrates prowadzi przecież rozmowy na placach i ulicach z dwóch powodów: gdyż ma już coś do powiedzenia i dlatego iż to, co mówi, dotyczy każdego. Niewątpliwie Sokrates i jego szkoła zwiększali siłę oddziaływania „słowa” (języka), lecz wykorzystywali je tylko jako narzędzie dotarcia do wartości uniwersalnych, szczególnie w dziedzinie etyki. Technika przekazu ustnego, która żyje jeszcze w filozofii starożytnej, wymaga szczególnych metod kompozycji i odbioru. Dialog świetnie rolę taką wypełniał. Platon doskonale wie, iż za pomocą słów można kierować duszami, ale wie też, że to filozof wcześniej musi wiedzieć, ile i jakie są formy duszy⁶. Doskonałym mówcą, czyli tym, kto dobrze posługuje się słowem, jest filozof, czyli ten, kto zna Prawdę. Filozofowie greccy wiedzieli też, że słowo i ta dialogiczna forma filozofowania i myślenia „w słowie” może być również niebezpieczna. Filozofia uprawiana w dialogu wymaga bowiem odpowiedniej kompozycji, doboru wyrazów, rytmu, wreszcie nie może abstrahować od języka potocznego. Rozterki w tej sprawie widać u Platona, gdzie zmagają się wyraźnie kultura przekazu ustnego, określona przez dialog i poezję, z kulturą przekazu pisanego.

Jeśli spojrzymy na czasy nieco późniejsze, to łatwo dostrzec, że sytuacja się zmienia. Nowym typem dialogu filozoficznego jest „rozmowa szkolna”⁷. Już u Arystotelesa, którego dialogi filozoficzne się nie zachowały, lecz żyją we wspomnieniach Cyserona, dialog utracił łączność z życiem codziennym i związany został ze szkołą. W szkole Arystotelesa dialog jest już tylko formą, przyjmując charakter seminarium, w którym nad całością i kierunkiem myśli czuwa mistrz, „ten, który wie”. Autor dialogu staje się jednym z rozmówców, odgrywając główną rolę, narzucając temat i kierując ku właściwym rozwiązaniom. Jeszcze bardziej kierunek ten zostaje umocniony w kulturze rzymskiej. Dialogi rzymskie (Cycero, Seneka) prowadzone są wśród przyjaciół i mają charakter domowy, rodzinny.

⁶ Por. np. Platon, *Fajdros*, Warszawa 1958, s. 128.

⁷ R. Hirzel, dz. cyt., s. 30.

Wszystko to oznacza pewien ruch filozofii, który obserwować można, analizując obecność w niej dialogu. Wyraźnie dostrzec można, iż filozofia, przechodząc od publicznego dialogu sokratejskiego do szkolnego i rodzinnego dialogu Cyserona, zaczyna tracić uniwersalną pozycję w kulturze i coraz bardziej się ukrywać „w zaciszu domowym”. Tam właśnie prowadzi się dialogi szukając prawdy. Wydaje się, że dialog nie traci wcześniejszej roli narzędzia poszukiwania prawdy albo też utwierdzania w prawdzie, lecz w sposób istotny zmienia się miejsce takich filozoficznych dialogów. Do tego potrzebna jest już pewna atmosfera, określone uczestnicy (którzy znają się „na rzeczy”) i dyscyplina, która nie pozwala na „ucieczkę od tematu”.

Motywy te umacniają się jeszcze bardziej w dialogach św. Augustyna. Sam autor wielokrotnie zaznacza, że rozmowy te rzeczywiście miały miejsce i są bardzo dokładnie odtworzone. Oznacza to, że dialog filozoficzny staje się dialogiem przygotowanym, mającym wyrazić pewne prawdy; nie był jakąś przypadkową rozmową, lecz miał swego „sekretarza”, który notował, zaś Augustyn notatki te poprawiał i uzupełniał. Umocnia się tu pozycja „mistrza”, „wiedzącego”, który organizuje spotkanie i dialog. Ale też wyraźnie dostrzec można wybór tematów. Dialogi Augustyna są zawsze poważną rozmową na poważne tematy w gronie przyjacielsko-rodzinnym pod okiem nauczyciela. Podkreślić należy, że Augustyn wyraźnie wskazuje, że dialog jest tylko narzędziem. Oto w roku 387 pisze dialog *Soliloquia*, w którym zrywa z koniecznością uczestnictwa w nim innego człowieka. Dialog ten jest rozmową z samym sobą, a raczej rozmową Augustyna z Rozumem. Dysputa nawet w gronie przyjaciół nie wydaje się być teraz dobrą drogą poszukiwania prawdy. Rozum, z którym rozmawia Augustyn, zastępuje wszystkich partnerów, jest najlepszym „dyskutantem” i wydaje się, iż jest wystarczającym. Dialog, co prawda, pozostaje, lecz jest już wyraźnie tylko narzędziem, gdyż „wszystko, co dusza wie, ma ona z siebie”⁸.

Jeszcze bardziej ta tendencja umocnia się w epoce nowożytnej. Dialog tej epoki nie traci wcześniejszych funkcji narzędzia poszukiwania prawdy i utwierdzania w prawdzie, lecz jest przede wszystkim sposobem wyrażania odkrytych już prawd. Posługują się nim filozofowie (Erazm z Rotterdamu, Galileusz, Berkeley, Kartezjusz i inni), aby przedstawić argumenty przemawiające za swoim stanowiskiem filozoficznym. Filozofom zależy teraz na przystępnym i popularnym przekazaniu swoich myśli. Dlatego też w dialogach często uczestniczą stworzeni przez nich bohaterowie, którzy noszą nawet imiona tak charakterystyczne, aby ułatwić czytelnikowi odkrycie postaci, która wyraża poglądy autora. Filozofując dialogicznie przyjmuje się

⁸ Święty Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953, s. 82.

tylko pewną formę, uznając – jak czynił to wcześniej Sokrates – iż właśnie dialog jest najlepszą możliwością zachęcenia do poszukiwania istoty i przekonania do określonych koncepcji. O tym, iż nie mamy tu do czynienia z dialogiczną teorią myślenia, lecz raczej z myśleniem przy pomocy narzędzia, jakim jest dialog, świadczy również pewna nienaruszalna pozycja filozofa. Wszyscy oni uznają siebie za rzeczników prawdy wśród nieoświeconego tłumu, czy też „partnerów” dialogu, którzy nie wiedzą, a dowiedzieć się powinni.

Kilka wniosków wynika z przeglądu tej pierwszej formy obecności dialogu w filozofii, która była potraktowaniem go jako gatunku literackiego i narzędzia do odkrycia prawdy. Po pierwsze, filozofia często posługiwała się dialogiem, ale był on raczej narzędziem myślenia filozoficznego. Autorowi takiego dialogu filozoficznego – stwierdza Vittorio Hösle – chodziło nie tylko o słowo, lecz także o znaczenie (*Lekton*), o rozmowę swych bohaterów tak samo jak o temat (treść) tej rozmowy⁹. Taki dialog filozoficzny skoncentrowany zostaje na podmiotach dyskusji, temacie i rezultacie, którym ma być dobrze rozwiązany problem. W dziejach filozofii chodziło najczęściej o taki dialog, który prowadzi do prawdy, zaś on sam był „debatą w formie rozmowy” (*Erörterung in Gesprächsform*)¹⁰. Po drugie – na co zwraca uwagę Hättich¹¹ – te okresy w dziejach filozofii, w których podejmuje się zadania systematyzacji poznania, w których akcentowany jest problem pewności, unikają dialogu. Sprzyjają dialogowi zaś epoki poszukiwań i utraty pewności. Rzecz ta jest łatwa do zrozumienia, gdyż postawa dialogu ułatwia poszukiwania. Wreszcie należy podkreślić, że dialog jako sposób filozofowania ujawnia się w filozofii tym bardziej, im mocniejsza jest sfera prywatności i indywidualnego docierania do prawdy.

2. Ku filozofii dialogu: tradycja religijna myślenia dialogicznego

Pewnym paradoksem przemiany kategorii dialogu w filozofii jest to, że źródła tej zmiany należy poszukiwać poza samą filozofią, w obszarze, o którym można powiedzieć, iż stanowił zawsze problem dla tradycyjnego myślenia filozoficznego. Jest to obszar religijny, doświadczenia religijnego i religijnego aktu. Można powiedzieć, że droga do nowego sensu dialogu w myśleniu filozoficznym prowadziła przez ujawnienie i namysł nad dialogicznym charakterem wiary religijnej. Tam właśnie filozofia odkryła, że

⁹ V. Hösle, dz. cyt., s. 54.

¹⁰ Por. R. Hirzel, dz. cyt., s. 7.

¹¹ Por. E. Hättich, dz. cyt., s. 128.

w dialogu nie chodzi tylko o poglądy, o sferę intelektualną czy też o postęp w poznaniu. Stamtąd też filozofia uczyła się antropologicznej i metafizycznej pierwotności relacji, dialogu, słuchania.

Dialogiczność jest podstawową właściwością aktów religijnych. Istotą tych aktów jest relacja Ja z Ty, w której istnienie „Ja” (moje) wyrasta w spotkaniu i dialogu z istnieniem „Ty”: „Ja jestem, gdyż Ty jesteś”. W tym sensie doświadczenia religijne mają charakter dialogiczny i wskazują, że nie tylko ludzkie bycie nie spoczywa w sobie, „nie jesteśmy dla samych siebie”, lecz również Bóg (Ty) jest „udzielającym się dla”. Doświadczenie to jest wezwaniem zachęcającym do odpowiedzi. Akt religijny domaga się zawsze odpowiedzi i wzajemności. W tym sensie człowiek religijny nie jest tylko tym, kto spotyka na swej drodze Boga, lecz przede wszystkim tym, kto sam jest spotkany. Oddając cześć Bogu w aktach religijnych, nie mówimy o Nim (jak chce tego metafizyka), lecz do Niego, wychwalamy, nie zaś opisujemy. Stąd język aktów religijnych jest językiem wokatywnym, dialogicznym, „skierowanym do”.

Jeśli weźmiemy pod uwagę tradycję żydowską, jak też tradycję chrześcijańską, to przede wszystkim należy podkreślić dialog, doświadczenie osobowe, relację między osobą ludzką a osobą Boga. Bóg Biblii nie jest produktem myśli i nie jest też efektem wysiłku myślowego. Jest historycznym doświadczeniem wspólnoty i indywidualnym doświadczeniem człowieka pobożnego. Bóg ten udziela siebie, wypowiada siebie, jest „Bogiem przemawiającym”. Tradycja ta ujmuje człowieka jako osobę stojącą przed Bogiem, który nie jest wyłącznie twórcą prawd geometrycznych i ładu żywności, lecz jest Bogiem „miłości i pociechy, który napędza dusze i serca tych, których posiada, to Bóg, który daje im czuć ich nędzę i swoje nieskończone miłosierdzie”¹². Jest Bogiem, który „zwraca się do człowieka”. Dialog jest tu czymś innym niż „sposobem myślenia i poszukiwania prawdy”: jest on sposobem bycia. Nie ma wcale intelektualnego charakteru i nie chodzi o jego przekształcenie w narzędzie myślenia i poszukiwania prawdy. Religia wskazuje, że staje się on realny wcale nie w „odkrywaniu prawdy”, lecz w „pozostawianiu w przymierzu” i odpowiedzi.

Należy jednak podkreślić, że nie tylko ujawniony w doświadczeniu religijnym dialogiczny charakter relacji Boga i człowieka prowadzi do konieczności przypisania innego miejsca dialogowi w filozofii. Sam człowiek zostaje teraz ukazany jako słuchający, zaś myślenie definiowane jest w horyzoncie słuchania i odpowiadania. Oznacza to, że dla nadania sensu sobie i rzeczywistości nie wystarcza stworzenie wyidealizowanego obrazu samego siebie. Nie wystarczy też wyidealizowany obraz Boga. Wymagana jest

¹² B. Pascal, *Rozprawy i myśli*, Warszawa 1962, s. 77.

wzajemność. Bóg nie może powiedzieć „Ja”, jeśli człowiek nie powie do Niego „Ty”. Ale również „Ja” człowieka konstytuuje się wtedy, gdy zostało wezwane jako „Ty”. Człowiek został stworzony po to, aby wydarzyło się coś między nim a Bogiem. I dlatego stojąca naprzeciwko Stwórcy istota jest i musi być zdolna do dialogu, gdyż bez tego nic by się nie wydarzyło. Dialog staje się powołaniem człowieka, lecz nie jako wybór jego egzystencji, lecz jako to właśnie, w czym człowiek jest podobny do swego Stwórcy. Jedynie ten obszar wzajemności, obszar „między”, obszar dialogu, jest tym, gdzie człowiek zdobywa sens swego życia, a Bóg otrzymuje należną Mu cześć.

Antropologiczna pierwotność relacji, dialogu, słuchania i odpowiadania nie jest jednak jedynym elementem, przez który tradycja biblijno-religijna kształtuje nowy sens dialogu w filozofii. Podkreślić należy, że tradycja ta jest również nosicielem specyficznej epistemologii i metafizyki, która często pojawia się w filozofii dialogu i tworzy jej filozoficzne zręby. W pierwszym przypadku (epistemologii) tradycja ta przynosi odrębne od greckiego (filozoficznego) rozumienie wiedzy, jej źródeł i zakresu. Inaczej niż w przypadku filozofii greckiej wiedza jest w tradycji tej „słuchaniem” prawd, a nie poszukiwaniem i zdobywaniem. Jeśli porównamy ze sobą filozoficzne pojęcie „istota” (greckie *eidos*) i biblijne pojęcie „Słowa” (hebrajskie *dabar*¹³), to różnice wskazują na dwie postawy poznawcze. W pierwszej, filozoficznej, chodzi o takie poszukiwanie i badanie, w których nauka o poznaniu ściśle splata się z metafizyką, teorią rzeczywistości. Poznanie ma tu swój przedmiot i cel, chodzi o poszukiwanie „rzeczywiście rzeczywistego” i przeciwstawienie się temu, co jedynie takim się wydaje. Jest nim zatem poszukiwanie istoty, „bytu właściwego”, który leży u podłoża naszego doświadczania świata, który warunkuje, jest trwały i tożsamy z samym sobą. Inny obraz poznania ukazuje się, gdy wyraża się ono w dialogu, wezwaniu do słuchania i odwołuje się do religijnej tradycji Słowa. Słuchanie jest czymś innym niż „widzenie” (postrzeganie)¹⁴. W „Słowie”, które się słyszy, ukazuje się jawność bycia człowieka, świata i tego „Kto mówi”. Zakłada się w tej postawie, że jako poznający jest człowiek obecny dla innych (Innego), coś dla nich znaczy i czegoś od niego chcą, oczekują. Jest to przede wszystkim postawa „nasłuchiwania”, oczekiwania na nadejście Słowa i skoncentrowanie się na przemowie i namowie. Cechą słuchania jest też zawsze założenie możliwości błędu: człowiek może się przesłyszeć. W słuchaniu nie trzeba zatem badać i nie chodzi o badanie. Chodzi o szukanie kogoś albo pozwienie się odnaleźć temu, kto ma coś do oznajmienia. Usłyszeliśmy nie wtedy więc,

¹³ Należy przypomnieć, iż *Septuaginta* hebrajskie *dabar* tłumaczy jako *logos*.

¹⁴ Por. np. rozważania M. Heideggera na temat „słuchania”. M. Heidegger, *Logos*, w: J. Mizera (red.), *Drogi Heideggera*, „Principia” XX (1998), s. 99 i n.

gdy poznaliśmy czy też przebadaliśmy coś, ale wtedy, gdy w jakiś sposób należymy do tego, kto mówi i pozostajemy w dialogu. Dlatego ważny jest tu ten, kogo się słucha.

Nie jest zatem przypadkiem, że współczesna filozofia dialogu bardzo mocno zakorzeniona jest w tradycji biblijno-religijnej i często na nią się powołuje. Tradycja ta stwarza możliwość odsłonięcia bytu ludzkiego nie w zimnej atmosferze nowożytnej metafizyki, w której człowiek zjawia się jako „czysty byt”, poza relacją „człowiek–Bóg” i „człowiek–człowiek”. Wskazuje ona, że dla człowieka zarówno w jego myśleniu, jak i w byciu zawsze konstytutywny jest Bóg i drugi człowiek. Wraz z dostrzeżeniem tradycji biblijno-religijnej kategoria dialogu przybiera w filozofii nowy sens.

3. Filozofia jako dialog – nowy sens kategorii

Filozofia, która tylko wykorzystuje dialog do swoich celów, nie jest filozofią dialogu. Ta ostatnia nie chce już tylko wskazywać na przydatność dialogu dla filozofii, lecz stwarza nowe zasady myślenia, zmieniając tym samym samo rozumienie filozofii i jej miejsce w kulturze. Dialog nie jest w niej tylko medium, przez które dochodzi się do zgody na temat wspólnych roszczeń do prawdziwości, słuszności i autentyczności. Filozofia ta stanowi próbę włączenia do struktur myślenia innych treści poza poznawczymi i budowania sensu dialogu nie na poszukiwaniu jedności i wspólnych prawd, lecz na aksjologicznym doświadczaniu inności. Uczy ona, że nic bardziej nie stoi na przeszkodzie dialogu z innym niż pretensja do jego rozumienia „bez niego”. Ten nowy sens dialogu w filozofii pojawił się na początku XX wieku i był reakcją na załamanie się subiektywistycznego paradygmatu. Właśnie wtedy powstały istotne prace, które ujawniały nowy sens dialogu w filozofii. Były to przede wszystkim: H. Cohena *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), M. Bubera *Ich und Du* (1923), F. Rosenzweiga *Der Stern der Erlösung* (1921), F. Ebnera *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), E. Rosenstocka-Huessy'ego *Angewandte Seelenkunde* (1924), G. Marcela *Journal Metaphysique* (1927) oraz E. Grisebacha *Gegenwart* (1928).

Dialog i zmierzch filozofii świadomości. Filozofia dialogu XX wieku była reakcją na kryzys nowożytnego rozumu i wyczerpanie się paradygmatu filozofii świadomości. Subiektywistyczny model filozofowania poniósł klęskę nie tylko na skutek wewnętrznego rozkładu, lecz również na skutek dostrzeżenia zagrożeń dla kultury, jakie pojawiły się razem z nim. Proces tego rozkładu najmocniejszy wyraz przybrał właśnie na przełomie XIX/XX wieku i w samym wieku XX. Jego krytyka dotyczyła niebezpiecznych kon-

sekwencji dla przyszłości ludzkości, prowadzących do zamykania świata i ograniczania doświadczenia do sfery poznania. Nie bez znaczenia było tu również odkrycie w tym samym okresie roli języka w poznaniu i myśleniu, i wskazanie na konieczność ponownego przemyślenia warunków pewności poznania. Koncentrując się na poznaniu (myśleniu) i na jego danych, filozofia wskazywała coraz częściej, że nie sposób wyjaśnić samego poznania (myślenia), pomijając środki jego wyrazu, i odsłoniła tym samym nieuchronność nowego podejścia do poznania przez język. Ten ostatni wydawał się poprzedzać myśl i pozbawiał subiektywizm głoszonej przezeń absolutności i wyłączności. Na załamaniu się filozofii podmiotu i w sytuacji zmierzchu myślenia filozoficznego wyrasta „nowe myślenie” i ujawnia się nowy sens kategorii dialogu w filozofii. Filozofia ta nie poprzestaje jednak na destrukcji, lecz również zakreśla możliwości wyjścia z filozofii podmiotu. Jest ona – jak mówi F. Rosenzweig – „sprowadzeniem do absurdu i jednocześnie ratowaniem starej filozofii”¹⁵. Chce wyprowadzić myślenie filozoficzne poza alternatywę, określoną z jednej strony nieudolnością filozofii świadomości, z drugiej zniewoleniem filozofii przez naukę. Chce wreszcie paradygmat świadomości zastąpić paradygmatem spotkania i dialogu wiedząc, że nie można filozofować poza czasem. Podejmuje ona próbę „rozpoczęcia od nowa”, stworzenia „nowej filozofii”, „nowego myślenia”. Ma to być filozofia, która nie tylko wykorzystuje dialog do poszukiwania prawdy, lecz która przede wszystkim jest dialogiem z rzeczywistością. Należy zapytać o to, jaką nadzieję dla filozofii stworzyło „nowe myślenie”? O jakim dialogu mówi się w perspektywie tego myślenia? Spójrzmy tylko na dwa obszary tej filozofii: pytanie o człowieka¹⁶ oraz metafizykę¹⁷.

Dialog a antropologia. Historia filozofii wskazuje, iż zagadnienie ludzkiego bytu pojawiło się wraz z sokratejsko-sofistycznym przeobrażeniem filozofii, czyli również wtedy, gdy pojawia się dialog filozoficzny. Ujawniło się ono jako odejście od poznania „ostatecznych racji bytu” na rzecz „poznawania człowieka”. Jego rodowód byłby więc „poznawczym” w tym znaczeniu, że wola poznania bytu często zastąpiona została chęcią poznania człowieka. Oznaczało to niebezpieczeństwo potraktowania pytania «Kim jest człowiek?» w kategoriach epistemologicznych, w których antropologia ogranicza się do „wiedzy na temat człowieka”. Trzeba przyznać, że wprowadzenie w tym samym czasie dialogu do filozofii wcale nie umniejszyło tego

¹⁵ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, w: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 61.

¹⁶ Szerzej na ten temat w: M. Szulakiewicz, *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992, rozdział III.

¹⁷ Szerzej na ten temat w: M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, rozdział II.

niebezpieczeństwa epistemologizacji antropologii. Odwrotnie, dialog, jako narzędzie poszukiwania prawdy, takie zagrożenie jeszcze wzmacniał. Uniknięcie tego błędu w punkcie wyjścia antropologii jest możliwe, gdy przed sformułowaniem pytania o ludzki byt rozstrzygniemy najpierw warunki jego prezentacji, a zatem to, kiedy i gdzie uobecnia on się w swej istocie. I właśnie filozofia dialogu lat 20. XX wieku wyznacza nowy kierunek takich poszukiwań.

Jeden z twórców tego myślenia, Ferdinand Ebner, głosząc samobójstwo dotychczasowej filozofii, widział ją zakorzenioną w Ja abstrakcyjnym, będącym zamknięciem się przed Ty. Zamiast tego domagał się uwzględnienia przez filozofię „Ja dialogicznego”. Dokonana tu zmiana podstawy filozofii zmuszała do przemyślenia problemu człowieka. Nie można już teraz, zakładając dialogiczny charakter samego myślenia i odrzucając samotność myślącego podmiotu, pozostać przy tradycyjnym pytaniu o człowieka. Właśnie w kierunku odnajdywania nowych podstaw nauki o człowieku zdaje się iść filozofia dialogu. Podstawy te łatwo ukazać. Martin Buber odslania, że dotychczasowa droga pytania o człowieka jest drogą kryzysów¹⁸. Przedstawione przez niego dzieje pytania są w istocie dziejami zagubienia człowieka i jego samotności. Błędem antropologii jest jednak uznanie tej sytuacji za „zdrową”, „normalną” i podejmowanie prób odnalezienia człowieka w jego samotności. Przed antropologią zostało teraz postawione pierwotne pytanie: należy najpierw wskazać „gdzie” jest obecny człowiek, a dopiero później zapytać: kim jest człowiek? Odpowiedź jest tu jednoznaczna. Pytanie o człowieka nie może być rozstrzygnięte bez partnera dialogu, bez Drugiego. Ale też bez niego nie może być właściwym pytaniem filozofii. W pracy *Urdistanz und Beziehung* ta nowa antropologia idzie tak daleko, że tradycyjne pytanie «Kim jest człowiek?» w ogóle się nie pojawia. Pojawiają się za to dwa nowe problemy, które wypełniają pole antropologii: Jak możliwy jest człowiek? i Jak urzeczywistnia się ludzki byt?¹⁹. Pierwsze, jak łatwo zauważyć, jest pytaniem o „istotę”, ale przez użycie słowa możliwy (*möglich*) zwraca się ku temu, co daje szansę, co jest warunkiem. Drugie z kolei zwraca się ku konkretnym, obecnym w teraźniejszości sposobom obecności człowieka.

Jako drugi przykład budowy w pytaniu o człowieka nowych podstaw z perspektywy dialogu niech posłuży myśl E. Rosenstock-Huessego. Również i on próbuje odnaleźć nową postać pytania o człowieka w sferze dialogicznej. Nawiązuje tu wyraźnie do formy, jaką miało to pytanie w obszarze religijnym. Tu też pyta się o człowieka, lecz inaczej niż w świecie teoretycz-

¹⁸ Por. np. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962, s. 317.

¹⁹ Tenże, *Urdistanz und Beziehung*, w: tenże, *Werke*, Bd. I, s. 405.

nego poznania. I nie jest to pytanie formułowane przez podmiot poznania, lecz przez kogoś, kto uważa siebie za człowieka. Jest to pytanie, będące „wołaniem duszy”: „Czym jest człowiek? Czym jest twój człowiek, o mój Boże”²⁰. Człowiek wzywa „kogoś” do odpowiedzi. Nie ma w nim wątpliwości, co do swego bycia człowiekiem: ten, który wzywa, jest człowiekiem, nie wie natomiast, kim jest jako człowiek. Szuka wiedzy, lecz nie sam określa się w swym bycie, nie jest jednocześnie pytającym i odpowiadającym. Szuka odpowiedzi w dialogu.

Odkrycie dialogu dla filozofii pierwszej. Jednak nowy sens dialogu ujawnia się w XX wieku nie tylko w antropologii. Myślenie dialogiczne dostrzega, iż postmetafizyczny namysł XX wieku, wyrastając z porzucenia bytu, prowadzi do niebezpiecznej gloryfikacji niebytu, nicości. Filozofii – a tym samym i kulturze – zaczyna wymykać się „Najważniejsze”. „Kryzys tradycyjnej filozofii – pisze Levinas – można opisać tylko jako jej niezdolność do sprostania własnym kryteriom sensowności”²¹. Stąd „nowe myślenie” przez włączenie dialogu podejmuje próbę budowy „nowej filozofii pierwszej”, „poza bytem i niebytem”, w której sensowność ma jeszcze szansę na ocalenie, mimo tego, że „to, co pierwsze” pozostaje ukryte. Dialogiczna filozofia pierwsza tworzy takie myślenie, które poszukuje orientacji, wdiera się w życie i ma za zadanie naruszyć schematyczność dotychczasowego porządku życiowego. W przeciwieństwie do metafizyki fundamentu, w której „byt” można teoretycznie pomyśleć, poszukiwanie orientacji ma zawsze wymiar etyczny, w którym „byt” można uczestnicząco przeżyć. Dlatego filozofia ta wskazuje na etykę, jako na „pierwszą filozofię”.

Uznając dialog nie za narzędzie, jakim tylko posługuje się filozofia, lecz za kategorię filozoficzną, myślenie dialogiczne zmienia przede wszystkim pierwotny stosunek człowieka do świata. Stosunek ten nie jest już wiedzą „o świecie”. Pierwszym pytaniem nie jest już „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic” (Leibniz), lecz pytanie „Dlaczego istnieje raczej zło niż dobro?” (Levinas). Jest to pytanie o orientację, czy też o etyczną relację do tego, co Inne. Należy podkreślić kilka najważniejszych elementów, które budują „metafizykę orientacji” przez dialog. Po pierwsze, właściwie rozumiany dialog osłabia uniwersalistyczne (fundamentalistyczne) roszczenia jednostki, podmiotu, Ja. Takie roszczenia – w dobie „zagubienia sensu” i rozbudowania „wolności indywidualnej”, „koncentracji na codzienności” – są kulturowo i metafizycznie niebezpieczne, gdyż czynią one jednostkę autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe, prawdziwe i fałszy-

²⁰ Por. E. Rosenstock-Huussy, *Was ist der Mensch*, w: tenże, *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958, s. 136.

²¹ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 188.

we. Po drugie, filozofia dialogu jednoznacznie pokazuje, iż dialog nie jest tylko środkiem wyrazu gotowej już myśli. Jest on czymś znacznie więcej. Dialog wyznacza obszar powstawania myśli, nadaje myśleniu nową jakość, jest filozofią w działaniu. Dialog jest zawsze formą otwartą, a to znaczy żąda takiej filozofii pierwszej, w której ostatnie słowo nigdy nie zostaje wypowiedziane, chociaż wcale nie zostaje zanegowane. Jest to „metafizyka” bez końca, bez ostatniego słowa – jest filozofią pierwszą otwartego świata. Rozwiązanie problemu filozofii pierwszej nie może być nigdy dane w sposób ostateczny, lecz stanowi raczej ciągle zadanie przemyślenia granicy, która stale odsuwa się i umyka przed opisem i rozwiązaniem.

Filozofia, która jest dialogiem, jest też myśleniem mowy. Filozofia dialogu odkrywa sferę samego słowa, która istnieje bez względu na „komunikacyjną” i „znaczeniową” rolę języka. W niej właśnie skrywa się zawsze coś, co przekracza życie i codzienność. Sfera ta ujawnia się, gdy słowo „jest wypowiedziane”. Podkreślając fakt „słowa wypowiedzianego”, język nie jest już tylko narzędziem komunikacji i nosicielem znaczenia, lecz nowym rodzajem rzeczywistości nie będącej ani podmiotowością, ani też przedmiotowością, ponad bytem i niebytem. Jeszcze raz wskaźmy Bubera, który odwracając antropologiczne przekonanie, iż człowiek „ma mowę”, powie: „...mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek stoi w mowie i mówi z niej”²². Wyznacznikiem tej nowej rzeczywistości jest „wypowiedziane słowo”, a myślenie będące dialogiem opiera się na rzeczywistości wypowiedzianego słowa. Ważność wypowiedzianego słowa jest z kolei związana z tym faktem, że nie pozostaje ono przy swym mówcy, lecz jest słowem sięgającym do słuchacza i bez tego słuchacza nie byłoby słowem wypowiedzianym. Buber pisze: „Słowo, które zostało wypowiedziane, dzieje się w zwiewnej sferze między osobami, w sferze, którą nazywam sferą między. (...) Słowo, które zostało wypowiedziane, tu zostało objawione a tam usłyszane, lecz jego «być słowa wypowiedzianego» ma za miejsce między”²³. Ebner z kolei w dialogicznym słowie wypowiedzianym widzi moc tworzenia duchowego życia w człowieku. „Co jest człowiekowi dane w naturalnym porządku bytu? – pyta – Cieleśność jego egzystencji, jego życie rodzajowe. A co w porządku duchowym? Słowo i jego wiedza o Bogu”²⁴. Fakt „posiadania słowa” jest dla niego wskazaniem na duchową sferę bytu człowieka. „W tym, że człowiek «ma słowo», leży możliwość obiektywnego ujęcia życia w jego rzeczywistości, (możliwość obiektywnego poznania duchowych rzeczywistości, a więc pneuma-

²² Por. M. Buber, *Ich und Du*, w: tenże, *Werke*, Bd. 1, s. 103.

²³ Tenże, *Das Wort, das gesprochen wird*, w: tenże, *Werke*, Bd. I, s. 444.

²⁴ F. Ebner, *Schriften*, Bd. 1, München 1963, s. 918.

tologia). Słowo bowiem jest obiektywizacją duchowego życia²⁵. Nie jest to w żadnym z tych przypadków filozofia słowa w jego znaczeniu, lecz próba zrozumienia słowa jako wyznacznika (wskaźnika) innego obszaru świata niż ten, jaki ujawnia oś poznawcza podmiot–przedmiot, czy też bytu–niebytu. Rosenstock-Huessy w *Angewandte Seelenkunde* jeszcze wyraźniej proklamuje „gramatykę duszy” jako nową dyscyplinę, która mogłaby posłużyć do rozjaśnienia struktur duchowości. „Podczas gdy logika i teoria poznania – stwierdza – są jądrem wszelkiej nauki o duchu, podczas gdy nauka o przyrodzie opiera się i upada wraz z matematyką, to gramatyka jest kluczem, który otwiera zamek duszy. Kto chce duszę zbadać musi zgłębić tajemnice mowy²⁶”.

Dostrzec należy zatem, że inne spojrzenie na „słowo” przez filozofów dialogu jest otwarciem nowego obszaru badań, który był ukryty dotychczas poza tradycyjnymi obszarami podmiotowości i przedmiotowości, bytem i niebytem. „Wypowiedziane słowo”, które żyje w „między”, w świecie „i”, nie poddaje się interpretacjom tradycyjnego myślenia ufundowanego na relacji poznawczej i na metafizyce poszukiwania fundamentów. Powiedzieć więc można, że między podmiotem poznania i przedmiotem, ku któremu jest on skierowany, między bytem i niebytem, wyznacznikami dotychczasowego obrazu świata, filozofia dialogu umieściła „słowo” i jego świat, wskazujący na inny wymiar rzeczywistości niż podmiotowo-przedmiotowy. Właśnie owo „istniejące słowo” zapowiada nową możliwość doświadczenia, świata z „i”, pokazuje na niedostrzegane dotychczas pole filozofii.

4. Logos dialogiczny – „jesteśmy rozmową”

Jak łatwo spostrzec, dialogiczna droga filozofii nie tylko przedstawia radykalnie nowe zasady filozofowania i stwarza nowe pole dla epistemologii, ale też równie radykalnie zmienia stabilne dotychczas kategorie tradycyjnego myślenia filozoficznego – rozumu i prawdy. Pierwsza z nich traci uniwersalny charakter. Uniwersalny dotychczas rozum zastąpiony zostaje ideą „pluralizacji rozumu”, „form racjonalności”, odnoszących się do różnych obszarów kultury, zróżnicowanych ze względu na różne dziedziny życia, działalności intelektualnych itp. Odkryty teraz pluralizm, wielość, różnorodność rozumu, wydają się być zakończeniem tej tradycji uprawiania filozofii, która ufundowana była na idei jednego, uniwersalnego rozumu. Podobnie

²⁵ Tamże, s. 259.

²⁶ E. Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde. Eine programmatische Übersetzung*, Darmstadt 1924, s. 24.

dzieje się z kategorią prawdy. Zmienia się pole jej poszukiwań: z absolutnej sfery uniwersalnego podmiotu na kulturową, społeczną czy też konkretną sferę porozumienia międzyludzkiego. Polem takich poszukiwań nie jest już zatem ani byt, jak miało to miejsce na gruncie myślenia metafizycznego, ani też podmiot (świadomość), ale jest nim pole międzyludzkiego (międzykulturowego) spotkania, porozumienia i dialogu. Dostrzega się, że nie podobieństwa zbliżają do siebie religie, systemy polityczne, wreszcie ludzi, lecz różnice. Świat dialogu nie jest tu światem podobieństw, lecz światem różnic. Dialog oddzielony zostaje od pokładania w nim nadziei i pretensji do wspólnego „wydialogowanego” odkrywania istoty bytu, poznania, etyki. Dialog nie jest też odpowiedzią na pytanie o prawdę, wartości, lecz formą uczestnictwa w nich, w którym ważniejsza staje się chęć dawania i przyjmowania, a niekoniecznie przekonania, pokonania czy wspólnego odkrywania.

Wskazując na dialog jako na sposób bycia, nowy rodzaj myślenia o świecie, drugim człowieku i sobie samym, trzeba jednocześnie stwierdzić, że wymaga on radykalnej przebudowy naszych dotychczasowych przyzwyczajeń. Przynajmniej na kilka z nich trzeba zwrócić uwagę. Dialog związany jest z logiką słuchania i mówienia²⁷. Dialog to kultura słuchania i doświadczania świata w słuchaniu, a nie kultura poznania i doświadczania świata w badaniu i obserwacji. Droga od dyskursywnej teorii dialogu, w której jest on tylko drogą do osiągnięcia porozumień w intelektualnej kłótni, ku dialogowi jako wartości, prowadzi właśnie przez naukę słuchania. Myślenie dialogiczne wskazuje, że dialog nie może być prowadzony między ludźmi i kulturami, którzy nie potrafią słuchać, chcą zaś tylko przemawiać i pouczać. Z perspektywy tego nowego sensu dialogu w filozofii jasnym się staje, że problem dialogu w kulturze współczesnej związany jest zawsze z pytaniem o to, jak świat oglądu i opisu, władzy i panowania, myślenia o sobie i swej pozycji, zastąpić światem słuchania i mówienia? Nie można mówić o toczącym się dialogu i kulturze dialogu, jeśli jego uczestnicy przychodzą, aby „obwieszczać” i „przekonywać”, „panować” i „triumfować”, a nie chcą słuchać. W tym sensie dialog nowej filozofii przedstawia się jako najmocniejsza ochrona przed fałszywym uniwersalizmem, chęcią ujednoczenia świata i naszego życia. A jednocześnie znakomitą profilaktyką przed próbami ustanawiania partykularnych, egoistycznych punktów widzenia i uznawaniem ich za uniwersalne i absolutne. Prawdziwy dialog jest zawsze unikaniem mówienia w imieniu całości i z punktu widzenia całości. W dialogu nie ma

²⁷ Johann Wolfgang Goethe w jednej ze swoich baśni właśnie rozmowie przypisuje ważniejszą rolę niż złotu (które tylko jest wspaniałe) i światłu (które tylko pokrząca). To właśnie ona, rozmowa, ukazuje głębię świata. J. W. Goethe, *Baśń o zielonym wężu i pięknej Lilii*, Kraków 2009, s. 13.

uprzywilejowanych punktów widzenia: wszyscy dają i otrzymują. Dlatego filozofia dialogu podkreśla, że dialog, który jest wartością, zmienia również koncepcje prawdy: prawdą jest teraz to, co sprzyja, służy dobru.

Logos dialogiczny, który stworzyła filozofia dialogu XX wieku, staje się tym samym ważnym elementem nie tylko filozofii, ale też współczesnej kultury. W kontekście zagrożenia „falszywymi poglądami”, „pozorowanymi fundamentami”, „wątpliwymi gwarancjami” pojawienie się filozofii dialogu odgrywa terapeutyczną rolę. Dialog pełni rolę kartezjańskiego sceptycyzmu, strzegąc przed błędami, ale i pozostawiając ciągle nadzieję na prawdę i wartości; nie odkrywa dobra, „fundamentów” i uniwersaliów, ale – w epoce kryzysu – umacnia ideę jego konieczności. Właśnie dialog sprawia, że uniwersalia, fundamenty stają się wewnątrzświatowymi postulatami, o które musi chodzić każdemu z uczestników dialogu. Podejrzliwość dialogu, wyrażenie duchowego niepokoju, czyni zeń narzędzie krytyki wartości, propaguje postawę sceptyczną. Dialog staje się tu przestrożą przed zbyt szybkimi uogólnieniami, zbyt wczesną uniwersalizacją i wołaniem, że „to jeszcze nie tu”, „jeszcze należy poszukiwać dalej”, „nie należy się zatrzymywać”, „nie być zbyt pochopnym”. Tym samym wprowadza do kultury pomijany dotychczas motyw: możliwość „zaskoczenia czymś jeszcze”, o czym się nie myśli, czego się nie zakłada, a co przecież „może być”. Otwartość staje się warunkiem poszukiwania orientacji, otwartość na to, co nowe, otwartość przyjęcia tego, co nowe, wreszcie otwartość na to, co inne. U samych podstaw dialogu tkwi zatem postulat ciągłej reinterpretacji tych „prawd”, które wydają się „absolutne”, zaś faktycznie korzenie swe mają w „okolicznościach”, „codzienności” i chwili. Dialog wskazuje nieustannie, że ludzie nigdy nie zaczynają od początku i pretendowanie do zajęcia miejsca Boga i odsłaniania fundamentów jest nie do przyjęcia. Rzeczywistość zawsze „już jest” w postaci „partnera dialogu”, „wyrażającego własne zdanie”, zaś człowiek musi do niej nawiązywać, prowadząc z nią dialog. Doświadczenie człowieka ma charakter dialogiczny.

Taki nowy filozoficzny interpretowany dialog odgrywa również ważną funkcję w udaremnianiu częstego pragnienia ucieczki od rzeczywistości pluralistycznej, nieokreślonej, pozbawionej fundamentów. Chęć do takiej ucieczki, zamknięcia się do własnej orientacji świata, pojawia się szczególnie wtedy, gdy poszukiwania orientacji bazują na lęku przed „innym”. Ów „inny”, oferując własną orientację, która również pretenduje do uniwersalności, jest zaskakujący, odmienny, często wrogi wobec uznanej przez mnie orientacji i rozumiany jest jako zagrożenie. Klasyczna metafizyka fundamentu eliminowała ów aspekt „zaskoczenia”. Tam nie mogło być „niczego” zaskakującego. Inaczej jest, gdy obraz świata buduje się „z dialogu”. Tu wszystko jest zaskakujące, inne, odmienne itd. Wezwanie do dialogu znamionuje ko-

nieczność uznania tego, że są „inni”, mający odmienne kierunki orientacji, że „jest” świat jeszcze inny. Akceptacja tego, że jest „inne”, a nie ucieczka przed nim, jest koniecznym warunkiem dialogu. Podkreślić należy, iż dialog może mieć miejsce właśnie dlatego, że są te różnice. Bez nich bowiem nie można mówić w ogóle o dialogu. Stąd też dialog jest wezwaniem do tego, aby dostrzegać odrębności, nie odczuwać lęku przed różnicami, gdyż istnieje zawsze możliwość porozumienia i lepszego zrozumienia prawdy.

5. Filozofia dialogu a chrześcijaństwo

Trzeba teraz zapytać, jaki wpływ na kulturę ma ujawnienie przez filozofię dialogu nowego sensu tej kategorii? Spójrzmy tylko na jeden przykład, na to, jak myślenie takie oddziałuje na chrześcijaństwo. W tym kontekście trzeba zapytać: czy może się udać próba przepowiadania Ewangelii bez uprzedniego przejścia przez stanowisko metafizyczne, wraz z jego teoriami, opowieściami i „dziwami”? Jak myśleć o chrześcijaństwie w sposób dialogiczny a nie metafizyczny?

Jego postać wynika z istoty dialogu i uświadomienia, że religia jest dialogiem²⁸. W nim bowiem, w dialogu, ujawnia się potrzeba „przewyższenia siebie”, a to właśnie jest cechą aktu religijnego. Dialog wskazuje, że nie może chodzić o wybór między Bogiem a światem, lecz o to, że należy wybierać Boga i świat. „Jakże głupi i naiwny byłby człowiek, zbaczający z drogi swojego życia, by szukać Boga – powie M. Buber. Nawet gdyby zdobył wszelką mądrość samotności i całą siłę skupienia, nie uda mu się Go znaleźć. Jest raczej tak, że ktoś podąża swoją drogą i tylko pragnie, by była to ta droga. Jego dążenie wyraża się w sile jego pragnienia”²⁹.

Metafizyczna sfera przestrzenna zostaje tu zastąpiona sferą dialogiczną, w której podstawowe stają się przyimek „z” oraz spójnik „i”. Bóg jest obecny w każdym bosko-ludzkim spotkaniu i dialogu, jest obecny „ze” światem, a nie „ponad” nim. Zmienia się tu sens pytania o Boga. Pisał G. Marcel:

Pytanie: «Czy wierzy pan w Boga?» należy do tych pytań, o których sądzi się zwykle, że można na nie odpowiedzieć «tak» lub «nie». Ale głębsza analiza pozwoliłaby odsłonić prawie zawsze iluzoryczny charakter tych odpowiedzi. Istnieje z pewnością mnóstwo ludzi, którzy wyobrażają sobie, że wierzą w Boga, podczas gdy ograniczają się do służenia bałwanowi, któremu jakakolwiek przyzwoita teologia z pewnością odmówiłaby mia-

²⁸ Por. np. R. Pannikar, *Religie świata w dialogu*, Warszawa 1986, s. 36 i n.

²⁹ M. Buber, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 88.

na Boga; i odwrotnie, jest wielu ludzi, którzy uważają się za ateistów właśnie dlatego, że wyobrażają sobie Boga tylko jako odrzucanego przez siebie bałwana i którzy w rzeczywistości przejawiają w swoich uczynkach niezależnie od głoszonych przekonań całkowicie niewyartykułowaną wiarę. Wobec tego referendum: «Czy wierzy pan w Boga?» musiałyby w ogromnej większości przypadków brzmieć: nie wiem, czy wierzę w Boga, czy też nie – i nie jestem zresztą nawet w ogóle pewien, czy wiem, co to jest wiara w Boga³⁰.

W dialogu najważniejsze jest otwarcie i zdolność do uznania doświadczenia, które przychodzi do nas z zewnątrz. Jest to więc taka postawa, która wdziera się w konkretne życie i ma za zadanie naruszyć schematyczność dotychczasowego porządku życiowego. Ujawniana w akcie religijnym miłość do Boga wyprzedza wszelkie rozważania nad „istnieniem”, „wiarę w Niego” itp. Kiedy Bóg spotyka człowieka, gdy jest „ze” światem, przekroczone zostają wszystkie ramy metafizycznego myślenia, w które został wtłoczony w myśleniu przestrzennym. Bóg jest wtedy „naprawdę Bogiem”, gdy jest z nami i naszym światem, i stąd dopiero może wyrastać próba jego zrozumienia. Zakorzeniony przez filozofię grecką zwyczaj określania chrześcijaństwa przez czynnik nadprzyrodzony („ponad”) ustępuje tu nowemu czynnikowi określania chrześcijaństwa przez dialog: Boga i świata, człowieka i Boga, człowieka i człowieka. W ten sposób dialog staje się konstytutywny dla chrześcijańskiej samoświadomości. Zaś samorozumienie człowieka zostaje zdobywane nie przez „transcendentne wyjście poza świat”, lecz przez dialogiczne w nim pozostanie.

Dialogiczne chrześcijaństwo przywraca również biblijny sens relacji z Bogiem. Nie jest to już metafizyczne „oglądanie i przeżywanie”, lecz słuchanie. Nie może być dialogu bez słuchania. Dobre słuchanie staje się drogą do Boga. To greckie pojęcie *akouo* (słuchać) często pojawia się w Ewangeliach. Czytamy na przykład: „kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha” (Mk 4, 9); „nie potraficie słuchać mego słowa” (J 8, 43); „jeśli ktoś mnie kocha, zachowa moje słowo” (J 14, 23). Wszędzie tam słuchanie staje się drogą do tego, czego nie widać, czego nie da się dostrzec, lecz do czego powinniśmy dotrzeć. Jednak metafizyka osłabiła rangę słowa i słuchania, akcentując wzrok i widzenie, odwołując się do widzialnego. W tym właśnie ukrywają się podstawy i przyczyny idolatrii: boskość może objawiać się w niej albo w postaci „widzialnego” i przemienia się w idola, albo też, uciekając przed idolem, staje się czymś nie-myślanym. Dopiero dialog przywraca sens słowa, które jest powiadamianiem, a nie pokazywaniem. Słowo, które jest sły-

³⁰ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 37.

szane, może być tylko przypomniane, a nie odczytane i oglądane. Jest ono bowiem związane z czasem, a nie przestrzenią. Kontrast między sposobem myślenia związanym z „żywym słowem” i słuchaniem, a sposobem związanym z „obrazowaniem”, jest wyraźny. Powrót do „słuchania” zmusza tym samym do rewizji sposobu rozumienia tożsamości człowieka. Dlatego religijność dialogiczna jest religijnością czasu, w której właśnie słowa mają wielką moc, a nie obrazy. Zatrzymuje ona religię w świecie, czyniąc ją zanurzoną w codziennych naszych doświadczeniach. Dialogiczność przypomina, że chrześcijańskim logosem nie jest byt, lecz miłość.

Razem z tym jednak dialogika pokazuje, iż religia nie może być określona w kategoriach takiej świadomości, która nie jest „zaangażowana”. A zatem, jedyna droga religii jest wyznaczona nie w kategoriach teoretycznych, lecz w kategoriach rzeczywistego uczestnictwa i zaangażowania. Słuchanie wymaga zaangażowania całej sytuacji egzystencjalnej i włączenia w nie cielesności. Jest ono jednoczące, a nie rozdzielające: ideałem słuchania jest harmonia i łączenie. Zamiast kreowania takiej religijności (metafizycznej), w której chodziło o „rozdzielenie” i zwracanie się do Boga w celu otrzymania wyjaśnienia, uzasadnienia dla naszych ludzkich spraw, dialogika wskazuje, że religia nie jest wcale poszukiwaniem Boga i nadnaturalnego świata, lecz poszukiwaniem człowieka przez Boga. Dlatego akcent pada teraz na nasz świat, w którym człowiek ma być świadkiem obecności Boga, a nie „opowiadać o świecie Boga” i szukać „bytu Boga”. Chrześcijaństwo takie odzyskuje swój najistotniejszy wymiar, jakim jest zakorzenienie w teraźniejszości, w tym, co jest obecnie i nie nakłania już człowieka do ucieczki od ludzkiej egzystencji. Chrześcijaństwo dialogiczne nie jest związane z przedstawianiem jakiejś doktryny, lecz jego istotą staje się dawanie autentycznego świadectwa. Dialogiczny i pluralistyczny świat nie słucha bowiem nauczycieli-metafizyków, słucha tylko świadków. Tym samym rezygnuje ono z roszczenia do posiadania prawdy absolutnej, akcentując otwartość prawdy na ostateczne spełnienie.

Zakończenie

David Bohm, tłumacząc i interpretując na język niemiecki greckie pojęcie *dialogos*, zwraca uwagę na to, że jego treść wyznaczają dwa pojęcia. Są to (odpowiednio w języku polskim): *logos* czyli „słowo” oraz *dia* czyli „przez”³¹. Można powiedzieć, że dialog jest realizacją czegoś ważnego

³¹ D. Bohm, *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussion*, Stuttgart 1998, s. 32.

przez słowo. I filozofia wiążąc się z tą kategorią doskonale o tym wiedziała. W trakcie jej rozwoju było to zawsze jedno z najważniejszych pojęć. Lecz w jej dziejach na różne sposoby interpretowano to, „co też ważnego dzieje się przez słowo”. Na początku rozwoju filozofii, mówiąc o dialogu, koncentrowano się na rezultacie (efekcie) myślenia odbywającego się w dialogu. Dostrzegano, że coś ważnego dzieje się z wynikiem myślenia, jeśli przeprowadzone zostało ono na drodze dialogu i przyjmowało dialogiczny, responsoryczny (łac. *respondeo* – odpowiadać) charakter. Rezultaty poznawcze okazywały się często inne niż te, które były wynikiem poszukiwań monologicznych. W tych ostatnich rezultat zakłócony był „samotnością” poznającego, jego oddaleniem i izolacją. W pierwszych wiekach rozwoju filozofii właśnie dialog miał osłabić te negatywne procesy myślowe i włączyć do myślenia „drugiego”. Wydawało się, że ten dialogiczny sposób poszukiwań (i myślenia) umożliwi lepszy wgląd w prawdy i wartości. Często dzisiaj powraca się do tej idei dialogu sądząc, że dialog oznacza „poszukiwanie razem”, zaś rezultatem ma być znalezienie „praktycznego kompromisu” w sprawie diskutowanych trudnych problemów. Niewątpliwie takie tendencje są dalekim echem uznania dialogu za dobre narzędzie myślenia. Sprawa się jednak komplikuje, gdy (jak chce się czynić dzisiaj) tak pojęty dialog jest angażowany już nie do osiągnięcia kompromisu w sferze intelektualnej czy też do łagodzenia stanowisk, lecz staje się twórcą światopoglądów i budowniczym wartości. Często w takiej sytuacji za dialogiem idą tendencje do przekonania lub pokonania „inaczej myślącego” i „uzgodnienia stanowisk”. Z jednej strony jest on charakteryzowany jako droga odnajdywania jedności i wspólnych prawd, lecz z drugiej towarzyszy temu zawsze proces wskazywania, że są to prawdy chwili, „prawdy kompromisu”, „wartości na dzisiaj”. Złudzenia takiego dialogu są oczywiste: to, czego człowiek szuka, nie może być w nim odnalezione.

Jednak taki sens dialogu w filozofii stanowi wyraźne ograniczenie (zawężenie) tego, „co ważnego dzieje się przez słowo”. Filozofia dialogu nie ma nic wspólnego z tak charakteryzowaną sytuacją dialogiczną. Nowe myślenie buduje inny jej sens i inny też sens kultury dialogu. Proponowany przez nie dialog nie jest bowiem próbą odbudowy tożsamości i ochrony jego uczestników. Nie jest też poszukiwaniem tego, co wspólne i jednoczące, nie jest wreszcie wspólnym poszukiwaniem jednej wizji świata. Filozofia ta chciała „wszystko rozpocząć na nowo” i wskazać, że nie ma prawdziwej (mojej) tożsamości bez możliwości widzenia drugich i tego, co inne. Wyraźnie próbuje ona zmienić kierunek dialogu: z dialogu zorientowanego na poglądy i zwróconego w stronę intelektualną, w której osiąga się consensus, w dialog zwrócony w stronę bycia. Do istoty dialogu należy teraz to, że jego uczestnicy sami stają się bogatsi. Zostają prze-

kształceni w spotkaniu z tym, co inne. Tworzyć kulturę dialogu i propagować dialog nie oznacza tu zatem zmierzać do odnalezienia wspólnych prawd³². Inność – jak mówił H.-G. Gadamer – jest zapraszająca i pomagająca nam spotkać się z samym sobą. Nie można zrozumieć, kim się jest, w oderwaniu od spotkania i dialogu z tym, co inne. Tak określona kultura dialogu jest przede wszystkim kulturą pozostawiającą „u siebie” miejsce na to, co Inne. Jest to podjęcie próby rozumienia kultury własnej jako kultury innego, w której tożsamość bierze się z inności, a nie odwrotnie. Dialog jest tu ważny nie dlatego, że wcześniej zaplanujemy, do czego doprowadzi, lecz właśnie dlatego, że n i e w i e m y, co z tego wyniknie. Pozostawia on otwartą przyszłość. Jedno jest jednak pewne: żaden z jego uczestników nie będzie już taki, jakim był wcześniej. Wezwanie tej filozofii, aby „myśleć inaczej” nie może być zatem rozumiane jako wezwanie do jedności. Myślenie dialogiczne (nowe myślenie) jest dialogiem udzielania sobie wzajemnie wartości, nie zaś dochodzenia do consensusu i budowy jedności.

The category of dialogue in philosophical thought (Summary)

The concept of dialogue is one of the major categories of modern philosophy. Starting from the “dialogical principle” by Martin Buber, through the Frankfurt School and “philosophy of dialogue”, even to the most recent trends in philosophy of religion (J. Dupuis), it is an organizing concept for the latest thinking, which adds to it a new dimension and depth. Philosophy, along with it, withdraws itself from the position of subjectivism, but also protects itself effectively against materialistic trends; it changes and creates a new image of the world and of man, but does not abandon the tradition; it protects what is “different”, but does not deprive people and their cultures of identity; it transgresses individualism, but does not destroy what is spiritual. This category did not appear in philosophy suddenly. On the contrary, it has a long history, during which it underwent significant modifications. Nevertheless, only in the twentieth century did it gain the rank of such an importance, that it created “new philosophy”.

³² Por. H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main 1989, s. 30.

