STUDIA I ROZPRAWY

**Marek Szulakiewicz**

Marek Szulakiewicz – profesor zwyczajny, filozof i politolog. Kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK. Stypendysta Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD) i Österreichischer Austauschdienst (ÖAD) w Wiedniu, Lipsku i Heidelbergu. Zajmuje się filozofią kultury, antropologią, filozofią dialogu, filozofią religii oraz metafizyką. Jest autorem dziesięciu książek i licznych artykułów poświęconych filozofii współczesnej oraz ważnym problemom współczesnej kultury. Ostatnio opublikował: *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej* (Toruń 2006), *Religia i czas* (Toruń 2008), *Czas i to, co ludzkie* (Toruń 2011, nominowana do Nagrody Feniks 2012 oraz do Nagrody im. Jana Długosza 2012), *O człowieku w czasach trudnych* (Toruń 2012), *Zapiski z przełomu wieków* (Toruń 2013), *Poszukiwania metafizyczne* (Toruń 2014).

# Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/LC.2015.001

Świadomość religijna człowieka określona jest tak wieloma czynnikami, nasze zaś doświadczenie świata ma tak wiele wymiarów, że próba unifikacji i wyczerpującego przedstawienia całego tego kompleksu z góry jest skazana na niepowodzenie. Te trudności często prowadzą do dwu skrajnych tendencji. Z jednej strony, ciągle są obecne w naszej kulturze idee, w których wskazuje się, że tkwimy w ograniczeniach naszego umysłu, podlegamy nieokreślonym mocom i nie możemy sami przed sobą ujawnić tego, kim naprawdę jesteśmy, jak rozumiemy swój świat i „to", co jest dla nas Najważniejsze. Z drugiej jednak strony, chcąc uniknąć tego zagrożenia niewiedzą, podejmuje się niebezpieczne próby zawężenia doświadczenia do jakichś specyficznych treści i eliminuje tym samym wszystkie inne, które nie dają się z nimi pogodzić. W pierwszym wypadku wydaje się, że normy i wzory naszego rozumienia świata są zawsze „poza nami", nie możemy poddać ich analizie, gdyż niejako zawsze są one w użyciu. W drugim zaś absolutyzujemy jakiś jeden wymiar doświadczenia świata, eliminując pozostałe. W pierwszym zagraża nam relatywizm i osłabianie prawd, w drugim uniwersalizm oraz ich fundamentalizacja.

Nie inaczej dzieje się przy próbach analiz świadomości religijnej i doświadczenia religijnego. I tu skazani jesteśmy na te dwie skrajności. W pierwszej z nich często podkreśla się, że jest to taka swoista treść naszej świadomości, która „umyka" naszemu poznaniu, oddana zaś władzy poznawczej zawsze traci swe (jakieś) podstawowe właściwości i ulega „mistyfikacji epistemologicznej". Religia nie ma w takim ujęciu wartości poznawczej, ale i wartość poznawcza fałszuje religię. Rzadko przyjmuje się tezę Emmanuela Lévinasa, że „religia wie dużo więcej"[1], raczej uznaje się, że „nie wie niczego". W drugim ujęciu świadomość religijna roztapia się w całości naszych doświadczeń, tracąc odrębność, a sama religia zostaje pozbawiona miejsca w świecie, kapitulując przed tym, co „tu i teraz" i zapominając o tym, co nas „dotyczy bezwarunkowo" (Paul Tillich).

Jednak bez względu na przyjętą teorię świadomość religijna jest „narzędziem" tego świata, w jakim człowiek spotyka się z „tym, co niewysłowione" (Abraham Joshua Heschel). Jest ona „skrojona na ludzką miarę" i dlatego nie wolno jej „wyrywać" z naturalnego otoczenia, w jakim żyje w codzienności dzisiejszego świata i kultury. Nie wolno zamykać

[1] Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 152.



LITTERARIA COPERNICANA 1(15)/2015
ISNN 1899-315X
ss. 10–27

(ograniczać) prawd religijnych do wymiarów kulturowych i ograniczać tych prawd tylko do ludzkich ich form wyrazu. Bowiem świadomość religijna i doświadczenie religijne są zawsze „nasze, ludzkie", kulturowe, a nie „boskie". Nie są nigdy „skostniałe i statyczne", lecz zawsze „zmienne i elastyczne". Nieustannie zmieniają się i przybierają różną postać. Tezy tej nie osłabia również uznanie objawienia. Mówił bowiem Nikołaj Bierdiajew: „Objawienie zmienia człowieka, ale także jest zmieniane przez człowieka. Człowiek jest aktywny w przyjęciu objawienia"[2]. Stąd też świadomość religijna i doświadczenie religijne nie są subiektywnym stanem świadomości człowieka i nie mogą być rozważane jako taki stan, ale nie są też „nadprzyrodzonym" stanem ducha. Doświadczenie to nie jest też obserwacyjnym i obiektywnym poznaniem świata, Boga..., lecz najpełniejszym uczestnictwem w świecie, ujawnianiem „Tego, co najważniejsze" i „Niewysłowione" i czynieniem tego zawsze tak, jak można to uczynić „dzisiaj i dla współczesnego człowieka". Dlatego religie są przede wszystkim antropologią: więcej z nich można się dowiedzieć o człowieku niż o Bogu. W tym kontekście łatwo stwierdzić, że doświadczenie takie jest określane przez wiele czynników: zależności społeczne, ducha epoki itd.

Świadomości i doświadczenia religijnego nie da się oddzielić od świata, w jakim żyjemy: doświadczamy Boga na naszą, ludzką miarę. Kiedy porównamy na przykład (pozostając w obszarze naszej kultury) doświadczenie religijne człowieka z pierwszych wieków chrześcijaństwa z takim doświadczeniem człowieka współczesnego, łatwo dostrzec, że warunkowane są one zupełnie innymi czynnikami. Tam warunkowane zbliżającym się eschatologicznym sądem Bożym, tu zaś, w kulturze współczesnej, wyrasta z pewnego zakłopotania człowieka współczesnego wobec nadprzyrodzoności. Biorąc to pod uwagę, trzeba stwierdzić, że doświadczenie religijne chrześcijanina z I wieku było doświadczeniem chrześcijanina z I wieku, tak jak doświadczenie chrześcijanina z XXI wieku jest z konieczności właśnie jego doświadczeniem religijnym, a nie tego pierwszego. I gdyby człowiek współczesny domagał się takiego samego doświadczenia religijnego, jakie miał człowiek I wieku, to by nie świadczyło o absolutności tych doświadczeń, lecz raczej byłoby zwykłą ucieczką od współczesności.

Dlatego dzisiaj coraz bardziej rozumiemy, że ograniczanie słowa Bożego do jakiejś jednej uniwersalnej formy wyrazu i przemienianie prawd Ewangelii w jakąś jedną ludzką, kulturową i czasową formę jest dla tych prawd szczególnie niebezpieczne. Chrześcijaństwo i Kościół muszą tkwić głęboko wśród ludzi i kultur i dlatego muszą mówić językiem tych ludzi i tych kultur. Można powiedzieć, że tajemnica Chrystusa jest uniwersalna, ponadczasowa i ponadkulturowa, jednak uniwersalność ta jest stale uświadamiana częściowo i fragmentarycznie. Dlatego niebezpiecznym zawężaniem tej tajemnicy, czy nawet jej fałszowaniem, będzie przyjmowanie, że „w tej sprawie" wszystko wiadomo i wszystko zostało odkryte. Jednak uświadomienie tego nie było łatwe ani w Kościele, ani też w świadomości chrześcijanina. Czym bowiem jest uświadomienie sobie takiego charakteru świadomości religijnej?

Uświadomienie tej sytuacji oznacza wskazanie, że świadomość religijna ma również charakter dialogiczny. Chociaż przyczyny odrzucenia dialogu w tym obszarze wydają się zrozumiałe: nawet gdy toleruje się dialog w odniesieniu do rzeczy codziennych, to tu sprawa dotyczy jednak czegoś innego, chodzi o dialog w sprawach najważniejszych. Wyznawcy często przyjmują w swej religii tezę: „jeśli jest t a k, to nie może być i n a c z e j i musi być

[2] N. Bierdiajew, *Dwie wizje chrześcijaństwa. Spory o stare i nowe chrześcijaństwo*, w: idem, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 89.

t y l k o  t a k". Takowe założenie nie sprzyja w ogóle dialogowi, a szczególnie dialogowi międzyreligijnemu. Często też w przeszłości wydawało się, że pewien konkretny sposób wyrażenia tego, co dotyczy spraw religii, musi negować wszelkie inne formy tego wyrazu. Z drugiej strony, obecny tu był (i jest) również jakiś lęk przed tym, że może być prawdziwe inne religijne doświadczenie niż „moje" i „mojej religii". To właśnie czyniło dialog w tym obszarze niemożliwym, a nawet każdą próbę idącą w tym kierunku uznawano za bałwochwalstwo. Tak określony dialog nie mógł być elementem życia religijnego. Zagrażał on z jednej strony jedności wiary, z drugiej zaś budził wątpliwości co do własnej religijności.

# 1. Dialogiczny charakter religii i filozofii

Dialogiczność jest podstawową właściwością aktów religijnych. Istotą tych aktów pozostaje 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 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 spotykany. 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". Wszystko to odnosi się również do chrześcijaństwa. Ewangelia nie mogłaby być dobrą nowiną, gdyby nie była „posłannictwem dla człowieka", a sam człowiek nie byłby w stanie jej uznać, gdyby nie był zdolny jej przyjąć i zrozumieć[3].

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 ani 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 żywiołów, lecz jest Bogiem „miłości i pociechy, który napełnia dusze i serca tych, których posiada, to Bóg, który daje im czuć ich nędzę i swoje nieskończone miłosierdzie"[4]. Jest Bogiem, który „zwraca się do człowieka". Dialog staje się tu czymś innym niż „sposobem myślenia i poszukiwania prawdy": 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 „pozostawaniu 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, myślenie zaś defi-

[3] Por. H. Fries, *Ewangelizacja i dialog*, [w:] *Ewangelizacja, dialog i rozwój. Wybrane dokumenty międzynarodowej konferencji teologicznej*, red. M. Dhavamony, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 291.

[4] B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 77.

niowane 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 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, ale 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 wyłącznym elementem, przez który tradycja biblijno-religijna kształtuje nowy sens dialogu w filozofii. Zaznaczyć 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 wypadku (epistemologii) tradycja ta przynosi odrębne od greckiego (filozoficznego) rozumienie wiedzy, jej źródeł i zakresu. Inaczej niż w wypadku 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*[5]), 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)[6]. 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 pozwolenie na odnalezienie temu, kto ma coś do oznajmienia. Usłyszeliśmy nie wtedy więc, gdy poznaliśmy czy też przebadaliśmy coś, lecz wtedy, gdy w jakiś sposób należymy do tego, kto mówi i pozostajemy w dialogu. Dlatego ważny jest tu ten, kogo się słucha.

Nie będzie 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.

---

[5] Należy przypomnieć, że Septuaginta hebrajskie *dabar* tłumaczy jako *logos*.

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

# 2. Filozofia dialogu XX wieku – ku dialogicznej kulturze

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 spotykamy się w dziejach myślenia filozoficznego, a i dzisiaj takie wąskie rozumienie dialogu niejednokrotnie wyznacza sens dyskusji na ten temat. Wystarczy przypomnieć, że czynili tak: Sokrates, Platon, Ksenofont, Cyceron 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.

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: Hermanna Cohena *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Martina Bubera *Ich und Du* (1923), Franza Rosenzweiga *Der Stern der Erlösung* (1921), Ferdinanda Ebnera *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), Eugena Rosenstocka-Huessy'ego *Angewandte Seelenkunde* (1924), Gabriela Marcela *Journal Métaphysique* (1927) oraz Eduarda Grisebacha *Gegenwart* (1928).

Szukając przyczyn powstania filozofii dialogu, trzeba stwierdzić, że myślenie to było reakcją na kryzys nowożytnego rozumu i wyczerpania 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 owego rozkładu najmocniejszy wyraz przybrał właśnie na przełomie XIX/XX wieku i w samym wieku XX. Jego krytyka dotyczyła niebezpiecznych konsekwencji 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 oraz 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" oraz ujawnia się nowy sens kategorii dialogu w filozofii. Filozofia ta nie poprzestaje jednak na destrukcji, lecz zakreśla możliwości wyjścia z filozofii podmiotu. Jest ona – jak mówi Rosenzweig – „sprowadzeniem do absurdu i jednocześnie ratowaniem starej filozofii"[7]. 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 człowieka[8] oraz metafizykę[9].

Historia filozofii wskazuje, że 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 „poznawczy" w tym znaczeniu, że wola poznania bytu często była zastąpiona 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 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 się on 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 podążać filozofia dialogu. Podstawy te łatwo ukazać. Martin Buber odsłonił, że dotychczasowa droga pytania o człowieka to droga kryzysów[10]. 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.

[7] F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag* ex post *do Gwiazdy zbawienia*, tłum. T. Gadacz, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 61.

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

[9] Szerzej na ten temat: idem, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006 (rozdział II).

[10] Por. np. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, w: idem, *Werke*, Bd. I, *Schriften zur Philosophie*, München 1962, s. 317.

Przed antropologią zostało teraz postawione pierwotne pytanie: należy najpierw wskazać „gdzie" jest obecny człowiek, a dopiero później zapytać „kim" jest człowiek? Odpowiedź tu pozostaje 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? Jak urzeczywistnia się ludzki byt?[11] 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 nowych podstaw budowy pytania o człowieka z perspektywy dialogu niech posłuży myśl Rosenstocka-Huessyego. 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 teoretycznego 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"[12]. Człowiek wzywa „kogoś" do odpowiedzi. Nie ma w nim wątpliwości co do swego bycia człowiekiem: ten, kto 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.

Jednak nowy sens dialogu ujawnia się w XX wieku nie tylko w antropologii. Myślenie dialogiczne dostrzega, że 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 Lévinas – można opisać tylko jako jej niezdolność do sprostania własnym kryteriom sensowności"[13]. 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 że „to, co pierwsze" pozostaje ukryte. Dialogiczna filozofia pierwsza tworzy takie myślenie, które poszukuje orientacji, wdziera 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 będzie „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.

Należy podkreślić kilka najważniejszych elementów, które budują „metafizykę orientacji" przez dialog. Po pierwsze, właściwie rozumiany dialog osłabia uniwersalistyczne (fun-

[11] Idem, *Urdistanz und Beziehung*, [w:] idem, *Werke*, Bd. I, s. 405.

[12] Por. E. Rosenstock-Huessy, *Was ist der Mensch*, [w:] idem, *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958, s. 136.

[13] E. Lévinas, op. cit., s. 188.

damentalistyczne) 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 fałszywe. 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 to zawsze forma otwarta, co znaczy, że 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 ciągłe zadanie przemyślenia granicy, która stale odsuwa się i umyka przed opisem i rozwiązaniem.

Filozofia, która jest dialogiem, będzie 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". Podkreślamy fakt „słowa wypowiadanego": język nie jest już tylko narzędziem komunikacji i nosicielem znaczenia, lecz nowym rodzajem rzeczywistości niebędącej ani podmiotowością, ani też przedmiotowością, ponad bytem i niebytem. Jeszcze raz wskażmy Bubera, który odwracając antropologiczne przekonanie, że człowiek „ma mowę", twierdził: „[...] mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek stoi w mowie i mówi z niej"[14]. Wyznacznikiem tej nowej rzeczywistości staje się „wypowiedziane słowo", a myślenie, będące dialogiem, opiera się na rzeczywistości wypowiedzianego słowa. Jego ważność jest zaś związana z tym faktem, że nie pozostaje ono przy swym mówcy, lecz będzie słowem sięgającym do słuchacza i bez tego słuchacza nie byłoby słowem wypowiedzianym. Buber pisał:

> 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 „byt słowa wypowiedzianego" ma za miejsce między[15].

Ebner z kolei w dialogicznym słowie wypowiedzianym widział moc tworzenia duchowego życia w człowieku. „Co jest człowiekowi dane w naturalnym porządku bytu? – pytał – Cielesność jego egzystencji, jego życie rodzajowe. A co w porządku duchowym? Słowo i jego wiedza o Bogu"[16] . 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 realności (możliwość obiektywnego poznania duchowych realności, a więc pneumatologia). Słowo bowiem jest obiektywizacją duchowego życia[17].

[14] Por. M. Buber, *Ich und Du*, [w:] idem, *Werke*, Bd. 1, *Schriften zur Philosophie*, München 1962, s. 103.
[15] Idem, *Das Wort, das gesprochen wird*, [w:] idem, *Werke*, Bd. I, s. 444.
[16] F. Ebner, *Schriften*, Bd. 1, München 1963, s. 918.
[17] Ibidem, s. 259.

Nie jest to w żadnym z tych wypadków 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 byt–niebyt. Rosenstock-Huessy w *Angewandte Seelenkunde* jeszcze wyraźniej proklamował „gramatykę duszy" jako nową dyscyplinę, która mogłaby posłużyć do rozjaśnienia struktur duchowości.

> Podczas gdy logika i teoria poznania – stwierdzał – 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 mowy[18].

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 a przedmiotem, ku któremu jest on skierowany, między bytem a 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 doświadczania, „świata z «i»", pokazuje na niedostrzegane dotychczas pole filozofii.

# 3. Rewolucja ekumeniczna a filozoficzna idea dialogu

Sięgając do źródłowego sensu dialogu, trzeba najpierw stwierdzić, że nie był on wyborem, lecz koniecznością, przed jaką stanęła kultura. Należy zapytać, skąd wzięła się taka konieczność, która przez wielu odbierana jest jako zagrożenie dla uniwersalizmów i fundamentalizmów, ale która również odczytywana jest jako największy sukces? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie musi zawierać coś ważnego na temat samego dialogu. Więcej nawet, bez odpowiedzi na nie stajemy przed niebezpieczeństwem niewłaściwego rozumienia sytuacji dialogicznej, praktyki dialogu i ekumenizmu. Dialog pojawia się w pewnych okolicznościach, które muszą być uwzględnione, gdy chcemy wrócić do „źródłowego sensu tego pojęcia". Okoliczności te stanowią: po pierwsze, światopogląd pluralistyczny, po drugie, odkrycie Innego. Można powiedzieć, że filozofia dialogu dokonała przewartościowania idei dialogu z jego rozumienia tylko jako wymiany intelektualnej w stronę dostrzeżenia w nim spotkania, wspólnego poszukiwania i dzielenia się odnalezionymi wartościami. Stworzona przez nią „kultura dialogiczna" ukazała, że również w sprawach religijnych wspólne poszukiwania, wzajemna pomoc i dzielenie się własnymi osiągnięciami coraz bardziej zbliżają nas do prawdy, natomiast dialog jest istotnym wymiarem naszego pielgrzymowania.

[18] E. Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde. Eine programmatische Übersetzung*, Darmstadt 1924, s. 24.

Jednak droga do ujawnienia dialogicznej struktury religii i ekumenizmu nie była łatwa. Najpierw należało uświadomić sobie, że nadzieja na przełamywanie konfliktów międzyludzkich (również religijnych) nie tkwi w unifikacji jednej idei, lecz właśnie w dialogu. Dla chrześcijaństwa oznaczało to „wydobycie" (ujawnienie) jego zdolności asymilacyjnych. Fakt bowiem, że chrześcijaństwo takie zdolności miało zawsze, nie ulega wątpliwości. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć o asymilacji myśli pogańskich, filozofii greckiej, idei judaizmu itp., gdy Rzym spotykał się z Syrią, Grecją i lokalnymi wierzeniami. Lecz w trakcie rozwoju zapominano o tym lub też ukrywano i poddawano krytyce, chcąc widzieć w „doktrynie chrześcijańskiej" jedynie coś „radykalnie nowego" czy też „przeciwnego wszystkiemu innemu". Droga do dialogu i ekumenizmu oznaczała nie tylko dostrzeżenie tego, że „w chrześcijaństwie znalazło się wiele pogaństwa", lecz przede wszystkim uznanie, że wszystko to przemawia nie przeciwko chrześcijaństwu, lecz na jego korzyść. Stało się tak między innymi za sprawą Johna Henry'ego Newmana, który w swej książce *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (1845) pisał:

> To, że wiara Kościoła przypomina obce teologie – nie może bynajmniej wpływać na podważanie zaufania do tej wiary. Utrzymujemy nawet, że jedną ze szczególnych dróg, za pomocą której Opatrzność przekazała nam wiedzę Bożą, stanowiło umożliwienie Kościołowi czerpania jej i zbierania ze świata i w tym właśnie znaczeniu, jak zresztą i w innych także „ssania mleka narodów, a karmienia się piersiami królewskimi" (Iz 60, 16)[19].

Te rewolucyjne myśli, które kazały spojrzeć na Kościół jako na „część wszystkiego, co spotkał", oznaczały, że Objawienie nie jest jednorazowym, całkowitym i odrębnym aktem, lecz „czymś rozmaitym, złożonym, rozwojowym i dopełniającym się z natury rzeczy"[20]. Okazywało się zatem, że istnienie tego procesu asymilacji nie przemawia przeciwko chrześcijaństwu, lecz stanowi o jego sile. Pisał obrazowo Newman:

> Nie boimy się przyznać, że Kościół stanowi skarbnicę, która rozdaje stare i nowe skarby, wsypuje złoto wciąż świeżych dopływów do swego oczyszczającego ognia i która na swoim własnym złocie, w miarę wymagań czasu, wyciska coraz głębiej obraz swojego Mistrza[21].

Chrześcijaństwo i Chrystus integrują autentyczne wartości ludzi, kultur, innych religii, a te wartości są obecne w każdym momencie historii.

Jednak nie tylko zaakcentowanie asymilacyjnego charakteru chrześcijaństwa, w którym dokonywało się przewartościowania dotychczasowej idei wykluczania i dewaluacji na rzecz otwierania na inne religie, prowadzi do dialogu i ekumenizmu. Równie istotna była przebudowa samej idei dialogu w duchu filozofii dialogu. Jeśli przyjrzymy się kilku dokumentom Kościoła, które prowadziły go do dialogu ekumenicznego i ten dialog określały, to łatwo dostrzec, że stworzona przez filozofię dialogu „atmosfera dialogiczna" oddziałuje wyraźnie na te przemiany.

Najpierw należy sięgnąć do encykliki Piusa XI *Mortalium animos* (1928), powstałej w tym samym czasie, gdy tworzyły się zręby myślenia dialogicznego, a która pozostaje

[19] J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1957, s. 396–397.
[20] Ibidem, s. 397.
[21] Ibidem.

w tradycyjnym „niedialogicznym" rozumieniu dialogu jako „szukania kompromisu". Była ona odpowiedzią na konferencję w Lozannie (1927), w której uczestniczyli przedstawiciele 108 kościołów protestanckich oraz przedstawiciele wschodniego prawosławia. Papież krytykował w niej błędne drogi do zjednoczenia religii i odrzucał dialog, widząc w nim to, że się „zbierają, urządzają zjazdy, konferencje i odczyty", i podkreślał, że nie wolno ulegać takiej chęci dialogu, gdyż jest tam ukryte przeświadczenie, że wszystkie religie są dobre i chwalebne. Ale przede wszystkim pojawia się pytanie: „Czyż możemy pozwolić na to – a byłoby to rzeczą niesłuszną i niesprawiedliwą – by prawda, a mianowicie prawda przez Boga objawiona, stała się przedmiotem układów?". To pytanie (może tylko w innej formie, lecz podobne w treści) najczęściej formułowane jest też przez krytyków dialogu międzyreligijnego w kulturze współczesnej. I odpowiedź na nie jest też podstawą do jego odrzucenia: religia nie może być przecież przedmiotem układów, a skoro tak, to nie ma w niej miejsca na dialog. Powinniśmy jednak być świadomi, że w tych słowach Piusa XI, i innych krytyków dialogu religii, nie mówi się wcale o dialogu, lecz ma się na uwadze jego zniekształcony sens. Krytyka ta budowana jest na niewłaściwie rozumianym dialogu, w którym z góry przyjmuje się, że dialog jest jakimś sposobem rezygnacji z siebie i poszukiwaniem wykluczającego skrajności porozumienia. Katolickie „nie" dla kongresów ekumenicznych i dla dialogu można łatwo w tej encyklice odczytać:

> Wychodząc z założenia, dla nich [zgromadzonych w Lozannie] nieulegającego wątpliwości, że bardzo rzadko tylko znajdzie się człowiek, który by nie miał w sobie uczucia religijnego, widocznie żywią nadzieję, że mimo wszystkie różnice zapatrywań religijnych nietrudno będzie, by ludzie przez wyznawanie niektórych zasad wiary, jako pewnego rodzaju wspólnej podstawy życia religijnego, w braterstwie się zjednali. W tym celu urządzają zjazdy, zebrania i odczyty z nieprzeciętnym udziałem słuchaczy i zapraszają na nie dla omówienia tej sprawy wszystkich, bez różnicy, pogan wszystkich odcieni, jak i chrześcijan, ba, nawet tych, którzy – niestety – odpadli od Chrystusa, lub też uporczywie przeciwstawiają się Jego Boskiej naturze i posłannictwu. Katolicy nie mogą żadnym paktowaniem pochwalić takich usiłowań, ponieważ one zasadzają się na błędnym zapatrywaniu, że wszystkie religie są mniej lub więcej dobre i chwalebne, o ile, że one w równy sposób, chociaż w różnej formie, ujawniają i wyrażają nasz przyrodzony zmysł, który nas pociąga do Boga i do wiernego uznania Jego panowania. Wyznawcy tej idei nie tylko są w błędzie i łudzą się, lecz odstępują również od prawdziwej wiary, wypaczając jej pojęcie i krok po kroku popadają w naturalizm i ateizm. Z tego jasno wynika, że od religii, przez Boga nam objawionej, odstępuje zupełnie ten, ktokolwiek podobne idee i usiłowania popiera[22].

Jednak w źródłowym sensie dialogu nie tylko nie znajdziemy w dialogu religii nic niewłaściwego i niebezpiecznego, lecz odwrotnie, znajdziemy w nim postawę jak najbardziej zgodną z duchem religii i religijności. Można powiedzieć, że sam dialog jest aktem religijnym, gdyż nigdzie bardziej jak właśnie w nim realizuje się religijna cecha przekraczania siebie samego, wykroczenia poza siebie i skierowanie ku Temu, który jest radykalnie Inny.

Tradycyjne nauczanie na temat chrześcijańskiej jedności zostało przedstawione w opublikowanej 20 grudnia 1949 roku przez Święte Oficjum instrukcji *De motione oecumenica* (*O ruchu ekumenicznym*), która podejmuje naukę Piusa XI zawartą w encyklice *Mortalium*

[22] Encyklika Ojca Świętego Piusa XI „Mortalium animos" z 6 stycznia 1928 roku. http://www.ultramontes.pl/Mortalium_animos.htm (data dostępu: 20.02.2015).

*animos* z 1928 roku. Podkreśla się w niej zbędność dialogu i „spotkań ekumenicznych", gdyż Kościół katolicki posiada pełnię Chrystusa i nie potrzebuje przyswajać sobie od innych wyznań elementów, które miałyby doprowadzić do ustanowienia pełni chrześcijaństwa. Lecz podkreśla się w niej jeszcze coś więcej. To mianowicie, że chrześcijańska jedność nie może być realizowana ani w procesie asymilacji między różnymi wyznaniami wiary, ani też nie może być osiągana przez przystosowywanie doktryny katolickiej do nauczania innych wyznań. Taka jedność może zapanować jedynie przez powrót braci odłączonych do prawdziwego Kościoła Bożego.

W obu tych dokumentach dostrzec można takie rozumienie dialogu, które nie wyrasta z filozofii dialogu. Najgroźniejsze jest utożsamienie dialogu z „dysputą" między różnymi stanowiskami, której efektem ma być porozumienie, identyfikowane z wielostronną rezygnacją ze skrajności i uzgodnieniem „środka". Jest to jednak błędna teoria dialogu i słuszne są przeciwko niej protesty i krytyki. Tkwi w niej jakiś fałsz czy wręcz świętokradztwo. Można powiedzieć, że gdyby dialog był tylko drogą do „uzgodnienia stanowisk", to byłby niebezpieczny dla obu (i więcej stron) jego uczestników: mogłyby z niego wynikać błędy, fałsze i złudzenia. Przecież wartości „wydialogować" nie można, a dodatkowo można zawsze oskarżyć takie tendencje dialogiczne o chęć przekonania lub pokonania „drugiej strony". Taki dialog byłby „bezkrwawym pojedynkiem", w którym ktoś musi przegrać, a najczęściej przegrywają wszyscy jego uczestnicy, rezygnując z siebie samych.

Jednak dialog nie jest wspólnym konstruowaniem (prawdy, wartości) ani tym bardziej jakąkolwiek próbą pokonania przeciwnika, przekonania do swoich racji czy też poszukiwaniem jakiegoś kompromisu. Nie jest też wspólnym tworzeniem uniwersalnej wizji świata. Z uniwersalizacją nie ma on nic wspólnego. Włączając do dialogu pluralizm oraz Innego i czyniąc z tych kategorii jego niezbędny warunek, nie możemy z dialogiem wiązać prób zlikwidowania pluralizmu, przekreślania Inności i budowę „uniwersalnej jedności". Podkreślić trzeba, że źródłowy sens dialogu wskazuje, że jest on wartością, i to wartością złożoną. Dążenie do niego nie będzie „dążeniem do kompromisu" i „uniformizacji", lecz – przenikającym całe nasze życie – odsłanianiem wartości. Jest to zatem taka wartość, która (jak wszystkie wartości) nie pozostaje bez wpływu na konkretny byt, rzeczywistość, samego człowieka. Przez tę wartość dialogu byt, rzeczywistość, sam człowiek ukazują „coś" więcej, czego nie możemy dostrzec bez dialogu. Można zatem powiedzieć, że dialog jest taką wartością, dzięki której (i przez którą) ukazuje się wyższa wartość konkretnego bytu (drugiego człowieka, innej religii, siebie samego itd.). Jako taki jest on też „narzędziem" odkrywania wartości, a nie środkiem do osiągnięcia kompromisu. Realizuje się w nim idea udzielania sobie wzajemnie posiadanych wartości i wola wzajemnego doskonalenia (a nie kompromisu). Dlatego jest on naszym wspólnym sposobem bycia (człowieka, religii, kultur, kościołów...), w którym chodzi o udzielenie sobie wzajemnie posiadanych wartości i wzbogacenie siebie samego.

Wszystko to oznacza konieczność przezwyciężenia dotychczasowych nieporozumień. Nie powinniśmy na dialog patrzeć „od końca", z perspektywy jego efektów (jak to czyni się najczęściej), lecz dostrzec, iż najważniejsze są w nim pierwotne postawy jego uczestników: sam dialog, a nie wydialogowane rezultaty. To on jest wartością, a nie dopiero jego rezultaty. W źródłowym sensie dialogu nie znajdzie się też idei przekonania do swoich racji, pokonania czy też wspólnego odnalezienia (prawdy, sensu). Nie są to postawy związane z dialogiem. Prawdy „wydialogowane", wartości wynikające z kompromisu nie wyznaczają sytuacji dialogicznej. O dialogu należy przestać myśleć w kategoriach proble-

matyki uniwersalistycznej jedności, prawdy, przekonania kogoś do swoich racji, pokonania itd. Zgodnie z takim źródłowym sensem dialogu od jego uczestników i rezultatów nie wymaga się osiągnięcia consensusu. Prawdziwy dialog wymaga czegoś innego. Wymaga woli dawania i woli przyjmowania. Tworzyć kulturę dialogu i propagować dialog nie oznacza zatem zmierzać do odnalezienia wspólnych prawd ani też zrezygnować ze swoich idei i przekonań na rzecz nieokreślonego consensusu. Warunkiem dialogu jest uznanie Inności i oczekiwanie czegoś nowego. Inność – jak mówił Hans-Georg Gadamer – jest zapraszająca i pomagająca nam spotkać się z samym sobą. Tak określona kultura dialogu jest przede wszystkim kulturą pozostawiającą „u siebie" miejsce na to, co Inne. 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, jaki był wcześniej.

## Zakończenie – czy koniec kultury dialogu?

Jeszcze nie tak dawno podkreślano, że żyjemy w epoce dialogu. Dialog wydawał się przejmować rolę wspólnego kształtowania świata i stawał się niekiedy wspólnym poszukiwaniem prawdy. Prawda ta ujawniała się w relacjach interpersonalnych ludzi otwierających się na siebie i świat. Dialogowe nadawanie sensu często zastępowało wcześniejsze, statyczne jego wyznaczanie. Uznawaliśmy, że sensu nie da się oddzielić od naszego otwarcia na świat, tam zaś, gdzie tego otwarcia brakuje i żyjemy w zamkniętym świecie, tam brakuje również człowieka. Wraz z tymi ideami wydawała się ujawniać nowa, dotychczas niedostrzegana lub pomijana, sensotwórcza funkcja kultury, natomiast w Kościele rozwijała się idea ekumenizmu i zachęta do spotkań chrześcijanina z ludźmi innych wyznań. Przyjmowano w tym kontekście, że sens, prawda, wartości nie ukazują się temu, kto trwa w bezruchu i przeświadczeniu, iż osiągnięty przez niego stan jest „już" tym pożądanym i ostatecznym, lecz temu tylko, kto ma odwagę „być w drodze" w dialogu z innymi i tym, co Inne. Taki otwarty dialog, w którym człowiek stawał się zdolny do ujmowania siebie samego i swego świata w różnych wymiarach oraz ich oceny według różnych kryteriów, wyznaczał nowy sposób bycia kultury i samego człowieka. Wydawało się, że zmienia się sposób, w jaki ludzie organizują swe życie polityczne, społeczne, jednostkowe: po obwieszczaniu prawd i objaśnianiu świata zaczęliśmy wspólnie poszukiwać i rozumieć.

Jednak jak wszystko, co ludzkie, tak też i pojęcia się zużywają. Wydaje się, że do takich zużywających się pojęć należy też dzisiaj „dialog". Dostrzec to można w wielu wymiarach i działaniach współczesnego człowieka. W Polsce nie tak dawno ogłoszono „koniec katolicyzmu otwartego", który miałby jakoby „wyczerpać swoje możliwości". Argumenty, jakie słyszymy tu i ówdzie na ten temat, są na pozór łatwe do przyjęcia. Wskazuje się na przykład, że wzmocnienie pozycji świeckich w Kościele, postępy w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym, a także z niewierzącymi, otwarcie na współczesny świat zostało już zrealizowane w takim wymiarze, w jakim można to uczynić i więcej już nic nie jesteśmy w stanie zdziałać bez niebezpieczeństwa utraty własnej tożsamości. Uświadamia się w ten

**Portret Piotra Skargi, olej na płótnie, 113 x 87 cm, pocz. XVII w. (?), Kraków – AbM.**
Fot. Archiwum AbM

sposób granice dialogu, domagając się w istocie jego zerwania. Lecz nie tylko w tym obszarze dostrzegamy tendencje osłabienia dialogu i jego deprecjacji. W sferze politycznej coraz częściej mówi się o „konfrontacji kultur i cywilizacji", wskazując, że porozumienie między kulturami jeszcze nigdy się nie powiodło i nie ma co liczyć na to, że tym razem się powiedzie. Zamiast dialogu buduje się ideę zderzenia cywilizacji i kultur, których efektem musi

być rozbicie jednej przez drugą. Określenia „wojna kultur" i nadchodząca „konfrontacja" są już trwałymi pojęciami życia społecznego i politycznego. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć też o lęku przed kapitulacją Europy i powstaniem „Eurabii", o konflikcie między chrześcijaństwem a islamem czy wreszcie o coraz częstszym budowaniu jakiegoś napięcia między ludźmi, w którym zamiast dialogu i porozumienia organizuje się związek wokół towarów, pieniądza, prestiżu i uznania społecznego. Oskarża się też zwolenników dialogu i porozumienia o to, że propagowane przez nich działania doprowadziły do gwałtownego zachwiania zachodnim systemem wartości. Dla wielu bowiem dialog wydaje się sugerować, że wartości się nie odkrywa, lecz tworzy się je czy też pojawiają się one na drodze kompromisu, jako „wydialogowane". Stąd też dla wielu właśnie dialog jest odpowiedzialny za utratę obiektywnej hierarchii celów i wartości, prawomocnych dla wszystkich ludzi i wszystkich kultur. Niektórzy nawet już mówią, że żyjemy w świecie konieczności „przywracania porządku", a w takiej działalności nie ma miejsca na dialog. Zamiast niego coraz częściej mówi się o obronie i zachęca do „strzeżenia" praw, wartości, człowieczeństwa.

Trzeba zapytać, co stało się z tak wspaniałą ideą dialogu, w której przyszłość cywilizacji łączono z porozumieniem i współpracą? Czy było to jeszcze jedno oszustwo naszej kultury i dialog nigdy nie był wartością, lecz tylko chwytem propagandowym? Czy prowadziliśmy dialog z „lęku przed innymi", z powodu słabości kultury? Każdy dialog wymaga jakiegoś minimum duchowej wspólnoty. Otóż można się obawiać, że w dzisiejszej sytuacji kulturowej tego minimum już nie ma, a w każdym razie jest go coraz mniej. Niejako na naszych oczach są konstruowane i przeciwstawiane sobie dwa makroprojekty życia publicznego. Pierwszy z nich wyrasta wokół hasła o b r o n y (kultury, prywatności, życia, godności, jednostki, tożsamości, wolności, chrześcijaństwa...) przed zagrożeniami i dehumanizacją. Drugi z nich wyrasta(ł) wokół dialogu i rozumienia. Oznacza(ł) on uczenie się od siebie nawzajem oraz okazywanie sobie szacunku i zrozumienia. Trzeba podkreślić, że „obrona" pozostaje hasłem ze świata militarnego; jest to zamierzony lub wymuszony rodzaj walki, ale też wyraz defensywności człowieka i kultury i nawet, gdy zawiera dążenie do dobra, to wyrażone jest ono w języku walki, pokonania kogoś, kto z góry konstytuowany jest jako „wróg i przeciwnik". Akcentowanie obrony i czynienie z niej kierunku działań oraz przyszłości kultury grozi wytworzeniem fałszywej świadomości, w której sami siebie zaczniemy rozumieć jako „rycerzy" i wyczerpiemy swą aktywność w odruchach obrony: gdzie jest ona, musi być zawsze wróg. Chcąc uniknąć tego zagrożenia, lepiej zatem już dzisiaj słowo „obrona" zastąpić słowem „ochrona". Jednak w tym makroprojekcie obrony nie tylko jest ukryty niebezpieczny sens tej kategorii. Łatwo dostrzec, że koncentracja na obronie staje się wyraźnie skierowana przeciwko dialogowi i porozumieniu. Coraz częściej współczesne zwarcie się tych dwóch makroprojektów życia publicznego wydaje się sytuacją, w której priorytetem powinna być raczej obrona zagrożonych dziś wartości fundamentalnych niż dialog. Obrona wypiera już dialog i właśnie ona zaczyna też być coraz częściej prezentowana jako najlepszy sposób uwolnienia się od błędów oraz iluzji dialogu.

**Streszczenie.** Koniec wielkich teorii, kres uniwersalizmów i ontologicznej jedności, pojawienie się wielu systemów orientacji świata – wszystko to wyznaczało drogę naszej kultury do poważnego potraktowania dialogu. Taki dialog oznaczał poszukiwanie możliwości współistnienia często sprzecznych i konkurencyjnych schematów wyjaśniania świata. W budowie nowego dialogicznego wymiaru kultury uczestniczyła filozofia dialogu. Filozofia ta, której szczyt rozwoju przypada na wiek XX, przy-

czyniała się do budowy świadomości dialogicznej, oddziałując na różne obszary kultury Zachodu. Jednym z nich była religia i relacje między religiami.
Artykuł ukazuje próby przebudowania przez filozofię dialogu świadomości religijnej i ujawnienia jej dialogicznego charakteru oraz wpływ myślenia dialogicznego na przemianę sensu dialogu i otwarcie przez nią drogi do ekumenizmu. Wskazuje się, że filozofia dialogu dokonała przewartościowania sensu dialogu z jego rozumienia tylko jako wymiany intelektualnej w stronę dostrzeżenia w nim spotkania, wspólnego poszukiwania i dzielenia się odnalezionymi wartościami. Stworzona przez nią „kultura dialogiczna" ukazała, że również w sprawach religijnych wspólne poszukiwania, wzajemna pomoc i dzielenie się własnymi osiągnięciami coraz bardziej zbliżają nas do prawdy, a dialog jest istotnym wymiarem naszego pielgrzymowania.

**Słowa klucze**: filozofia dialogu; ekumenizm; religia; kultura.

**Abstract**. **Philosophy of Dialogue and Ecumenical Dialogue**. Revealing a dialogical character of religion and philosophy, the paper nvestigates the relationship between ecumenical transformations and the philosophical idea of dialogue. Dialogueness is the fundamental feature of religious acts. If one focuses on the presence of dialogue in the philosophical tradition, one has to distinguish two forms of dialogue. The first one is just a way of philosophising through dialogue. The second one tries to conceive of dialogue as the foundation of the „new philosophy and thinking". Treating dialogue not as a mere tool of philosophy but as a philosophical category, dialogical thinking has been changing man's original attitude towards the world.

**Key words**: philosophy of dialog; ecumenism; religion; culture.

**Fragment portretu Piotra Skargi, olej na płótnie, II poł. XVII w. (?), jezuicki Dom Pisarzy, Kraków – ul. Kopernika.**
Fot. Kazimierz S. Ożóg