

Od monologu do dialogu. Dialog jako kategoria filozoficzna

WSTĘP

Ryszard Kapuściński w swojej ostatniej książce pisze: „Ten sam wybór, przed którym tysiące lat temu znalazła się grupa naszych prarodzców, stoi przed nami i dziś, i to z tą samą niesłabnącą intensywnością; wybór, równie jak wówczas, zasadniczy i kategoryczny. Jak odnieść się do Innych? Jaką zająć wobec nich postawę?

Może być tak, że dochodzi do pojedynku, do konfliktu, do wojny. Świadectwa takich zdarzeń przechowują wszystkie archiwa, znaczą je pola niezliczonych bitew, resztki rozrzuconych po całym świecie ruin. Wszystkie one są dowodem klęski człowieka - tego, że nie umiał albo nie chciał porozumieć się z Innymi. (...)

Ale może też być tak, że śledzona przez nas rodzina-plemie, miast napadać i walczyć, postanowi odgrodzić się od innych, oddzielić, izolować. To w wyniku takiej postawy zaczną z czasem pojawiać się podobne w zamyśle obiekty jak chiński Wielki Mur, wieże i bramy Babilonu, rzymski limes czy kamienne mury Inków¹.

Obcość *Innych* jest wyzwaniem, z jakim nieustannie musi mierzyć się ludzka myśl. Doświadczenie spotkania z *Innym* stało się fundamentalnym przedmiotem refleksji filozofii człowieka początku XX wieku. Nurt ten określa się mianem filozofii Innego, filozofii spotkania, najczęściej jednak nazywany jest filozofią dialogu.

Filozofia dialogu rodzi się z namysłu nad samą filozofią i jej zasadniczym zadaniem. Martin Buber, powołując się na myśl Kanta, stwierdza, że pytanie *kim jest człowiek?* jest podstawowym pytaniem filozofii². Do tego pytania sprowadzają się wszystkie inne pytania filozofii. Prawda, której się poszukuje, jest przede wszystkim prawdą człowieka i o człowieku. Okazuje się jednak, że filozofia w swym rozwoju od starożytności po nowożytność, zamiast przybliżyć się do tej prawdy, zagubiła swój podstawowy cel i zadanie. Krytyka przedstawicieli dialogiki uderza w dotychczasowe ujęcia prawdy a przede wszystkim w totalizujące tendencje tradycyjnej metafizyki.

Wystąpienie twórców „nowego paradygmatu”, jak sami siebie określali twórcy filozofii dialogu, wpisuje się w nurt krytyki początku dwudziestego wieku. W roku 1921 Ludwig Wittgenstein ogłasza swój *Traktat logiczno-filozoficzny*, a w 1927 ukazuje się *Bycie i czas* Heideggera. Zwrot w filozofii tego okresu dokonywał się wobec wyczerpania dotychczasowych źródeł pewności wiedzy, przeciwko metafizyce oraz modelom poznania opartych na uprzywilejowanej pozycji podmiotu. Cechą wspólną dotychczasowych systemów był swoisty paradygmat filozoficzny, polegający na założeniu konieczności odniesienia się do czegoś, co przekracza doświadczenie, a co równocześnie daje możliwość ustanowienia pewnego fundamentu, podstawy, stałego punktu odniesienia. Fundament ten jest punktem wyjścia tworzenia systemu, który wyjaśnia całość, wprowadza

¹ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 65-66.

² Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 9.

porządek, ład, którego wyrazem jest jedność w wielości (jedność zasady wyjaśniającej wielość doświadczenia). Wiek XX przynosi krytykę takiego rozumienia filozofii. Wiek ten określa się często mianem wieku postmetafizycznego. Okres destrukcji metafizyki zapoczątkował już Kartezjusz dowartościowując element subiektywny w strukturze poznania. Jednakże dopiero filozofia XX wieku ogłosiła definitywnie niemożliwość metafizyki. Wraz z ogłoszeniem końca metafizyki filozofia zmieniła swój normatywny charakter. Niemożliwość metafizyki to niemożliwość akceptacji pewnego typu odpowiedzi, takich, które, miałyby odpowiadać na pytanie o pierwsze zasady, fundamenty rzeczywistości, o prawdy i wartości absolutne. Myśliciele początku XX wieku znaleźli się na rozdrożu, wobec krytyki dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii, pojawiło się pytanie o sens filozofii w ogóle.

Nowe myślenie jest propozycją wyjścia poza tę alternatywę, określoną z jednej strony przez filozofię świadomości, z drugiej zaś przez klasyczną metafizykę. Twórcy filozofii dialogu dostrzegli, że kres metafizyki oznacza kres sensowności. Następstwem jest poczucie kryzysu kultury europejskiej, kryzysu rozumu, charakterystyczny dla myślicieli przełomu wieków. Nowy sposób filozofowania ma być drogą wyjścia z kryzysu.

Ramy niniejszego szkicu nie pozwalają na obszerniejszą prezentację myśli dialogicznej i zreferowanie dorobku najważniejszych jej przedstawicieli. Ograniczę się do odwołania najważniejszych założeń nowego paradygmatu oraz zaprezentowania głównych wątków filozofii dwóch przedstawicieli dialogiki: Martina Bubera i Emmanuela Levinasa.

1. Paradygmat monologiczny

Paradygmat dialogiczny wyrósł na bazie krytyki paradygmatu monologicznego, jaki wedle dialogików hamował rozwój myśli europejskiej. Filozofia wyczerpała swoje możliwości jako filozofia monologiczna, filozofia totalizująca doświadczenie *Ja*. Oto nadszedł czas „nowego myślenia”, rozszerzającego strukturę myślenia o drugi podmiot.

Z protestu przeciwko niegramatyczności klasycznej filozofii, która o wszystkich bytach mówiła „jest”, także o „ja” mówiła, że „jest” – zrodziła się filozofia świadomości, która wypowiadała „ja jestem”. Jednakże mówiąc „ja myślę”, „ja jestem”, nie mam pewności czy można o innym powiedzieć, że „nie-ja jest”. Ja mam z nim do czynienia, ja jestem wobec niego, nie-ja jest przeze mnie postrzegane, nie-ja jest dla mnie, należy do mojego świata, a nawet to ja jestem nie-ja, jestem światem, który pojmuję. Konsekwentnie myślana filozofia świadomości prowadzi do totalizacji „ja”. Bogdan Baran pisze: „Jakie są granice takiego mojego imperium? Cokolwiek to jest, musi się opierać mojemu pojmowaniu, musi więc być nieuchwytnie. Moje ja samo szuka takiego ograniczenia, jakby mój własny imperializm niepokoił moje filozoficzne sumienie”³.

Ograniczeniem imperium „ja” jest doświadczenie drugiego człowieka, jest nim „jesteś” *innego*. *Inny* jest z jednej strony różny ode mnie, a z drugiej od mojego otoczenia. „Rzeczy są na to zbyt słabe, dają się zagarnąć moim projektem świata, *Ty* natomiast się temu projektowi skutecznie opierasz”⁴.

Genezy monologiczności europejskiej filozofii dialogicy upatrywali w greckim po-

³ B. Bogdan, *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 7

⁴ Tamże.

jęciu logosu. Pojęcie to zawierało w sobie jedność, współlistnienie rozumu i słowa. Rozum filozoficzny może wypowiedzieć jedynie „ja myślę”, zna tylko swoje własne idee i je wypowiada. Tak ukonstytuowany rozum w konsekwencji wypowiada samego siebie. Logika jest więc wewnętrzną sprawą rozumu. Dyskurs filozoficzny zakłada wspólny rozum, drugi musi myśleć tak, jak ja. Wspólny rozum jest formalnym warunkiem porozumienia. Występujący już w filozofii greckiej dialog filozoficzny, jest w gruncie rzeczy rozmową rozumu ze samym sobą, jest monologiem. Istotą monologiczności greckiego myślenia oddaje słynne sokratejskie zawołanie: *Gnothi seauton!* (*Poznaj samego siebie*). Sokrates był przekonany, iż myślenie jest dialogiem duszy ze samym sobą, z wewnętrznym głosem, który nazywał *daimonionem*. W artykule poświęconym źródłom dialogu w filozofii Johann Mader pisze: „Chodzi tutaj o przyjęcie, wszystkim ludziom wspólnego, u wszystkich ludzi jednakowego, sposobu myślenia, utwierdzonego w logice i jej regułach, którym wszyscy ludzie powinni się kierować. Przykładem jest Sokratesowa maieutyka: zapytany potrafi wydobyć z siebie pożądaną wiedzę. Ale tym samym partner rozmowy spada do roli li tylko inicjatora cudzego myślenia. Doprowadza on jedynie do poziomu świadomości to, co we mnie już tak a tak jest i jedynie spoczywa w uśpieniu. Dialog platoński pokazuje tylko łańcuchy argumentacji w jej uwarunkowaniu formalno - logicznym, tj. pod kątem widzenia jej ścisłości uznawanej przez wszystkich, ponieważ z góry można domagać się ogólnego obowiązywania, skoro wszyscy ludzie zgodnie ze swą istotą myślą jednakowo”⁵.

Najważniejszymi przedstawicielami myślenia monologicznego, skupiającymi uwagę przede wszystkim na podmiocie myślenia i wzmacniającymi jego pozycję, byli tacy myśliciele jak: Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant i Hegel. Według dialogitów, historia myśli filozoficznej to proces coraz silniejszej koncentracji na podmiocie i radykalizacji relacji podmiotowo-przedmiotowej, którego efektem jest swoisty solipsyzm rozumu europejskiego. Ów solipsyzm jest, według nich, główną przyczyną kryzysu kultury europejskiej początku XX wieku.

2. Nowy paradygmat

Interesującym jest fakt, że tworzenie zrębów filozofii dialogu przypadło w udziale myślicielom jednego pokolenia. Najważniejsze prace ukazywały się w latach dwudziestych XX wieku. W roku 1921 ukazuje się książka Ferdinanda Ebnera (1882-1931) zatytułowana *Das Wort und die geistige Realitäten* (*Słowo i realności duchowe*). W tym samym roku wydano *Gwiazdę zbawienia* Franza Rosenzweiga (1886-1929). Rok później Martin Buber (1878-1965) wydaje swoje *Ja i Ty*. W 1924 opublikowano pracę Eugena Rosenstocka-Huessy'ego (1888-1973) pt. *Die angewandte Seelenkunde* (*Duszpasterstwo stosowane*), w 1927 ukazuje się *Dziennik metafizyczny* Gabriela Marcela (1889-1973), a w 1928 Eberhard Grisebach (1880-1945) wydał *Die Gegenwart* (*Współczesność*).

Po wojnie najważniejszym przedstawicielem myśli dialogicznej był Emmanuel Levinas. W Polsce oryginalnym myślicielem, zaliczanym do nurtu filozofii dialogu, był Józef Tischner.

Wystąpienie dialogików w latach dwudziestych XX wieku nie było pierwszym przejawem idei dialogu w filozofii. Za prekursorów myślenia dialogicznego uznaje się

⁵ J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 372-391.

niemieckich idealistów Fichtego i Schelinga, a przede wszystkim Ludwiga Feuerbacha. W jego filozofii pojawia się analiza relacji ja-ty oraz przeniesienie punktu ciężkości ze sfery subiektywnej na konkretną sferę relacji międzyludzkiej, jako reakcję na absolutny idealizm Hegla. U Feuerbacha to, co zmysłowe, zostaje przeciwstawione temu, co rozumne, gdyż tylko między zmysłowymi istotami może nastąpić wzajemny kontakt. Kontakt ten opiera się na miłości i jako taki jest pierwotniejszy od rozumu, gdyż przedmiot miłości nie potrzebuje dowodu swojego istnienia.

Feuerbach nie rozwija wątku relacji ja-ty, ani nie precyzuje pojęcia Innego. Jego myśl skupia się wokół „my” – jest filozofią człowieka we wspólnocie. Od przedstawicieli późniejszego nurtu filozofii dialogu dzieli go również materialistyczne ujęcie dialogiki.

Myślenie monologiczne miało swe źródło w greckim pojęciu logosu, dialogika natomiast wywodzi się z tradycji biblijnej i wiąże się ze starotestamentalną antropologią. Grecki rozum filozoficzny przeciwstawiony jest tutaj biblijnemu rozumowi teologicznemu, który rozumiany jest jako *służba słowu*. W filozofii greckiej źródłem wiedzy jest widzenie, pojęcia są efektem oglądu. Proces myślenia myśli sprzężony został ze zmysłem wzroku, którego podstawą jest światło. Ową jedność myślenia i światła odzwierciedlają etymologie podstawowych greckich pojęć filozoficznych np. *theoria* („ogłądanie”), *ejdos* („wygląd”), *aletheia* („nie-skrytość”). W tradycji biblijnej genezą wiedzy jest słuchanie. Logos jest słowem, które przychodzi do człowieka z zewnątrz, a zmysłem, którym słowo jest przez nas odebrane, jest słuch. Człowiek jest istotą wezwaną, „zagadniętą” przez Boga. Bycie zagadniętym wymaga od człowieka postawy słuchania, otwarcia się na mogące nadejść słowo. Wiedza, która jest efektem tak rozumianego słuchania słowa, jest wiedzą o mojej indywidualnej tożsamości. Logos nie jest moim wewnętrznym głosem, mową mojego rozumu. Logos jest słowem, które przychodzi od Ty, nazywając mnie po imieniu, konstytuuje moje Ja. Greckiemu *Gnothi seauton!* przeciwstawia się tutaj biblijne *Shema Israel! (Słuchaj Izraelu!)*. Dookreślenie mojego Ja, dokonuje się dzięki aktywności zwracającego się do mnie Ty oraz dzięki mojemu dialogicznemu otwarciu. Osoba ludzka jest postawiona naprzeciw osoby Boga. Poprzez to odniesienie odsłania się istota człowieczeństwa.

Tradycja biblijna w myśleniu filozoficznym owocuje przesunięciem akcentu na konkretne doświadczenie. Rozum metafizyczny ma tendencje do uniwersalizacji i totalizacji indywidualnego doświadczenia. Filozofia monologiczna nie potrafiła zejść z wyżyn abstrakcji na poziom przeżyć konkretnego człowieka. W tradycji biblijnej akcentuje się pamięć o wydarzeniu, którym jest spotkanie człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem. Płyne stąd potrzeba nowej logiki, która będzie logiką we dwoje, czyli *dia-logiką*. Dialogika, nowy paradygmat myślenia, akcentuje i dowartościowuje międzypodmiotowy charakter myślenia.

Nowe myślenie przynosi również świeże spojrzenie na problem prawdy. Poszukując autentycznych źródeł prawdy należy rozpatrywać ją w oderwaniu od dotychczasowych metod, które redukują prawdę do sądów logicznych. Prawda to pewien wyróżniony sposób bycia człowieka wobec świata, ugruntowana w wolności, polegająca na możliwości działania i zaangażowania, podjęcia odpowiedzialności. Prawda nie jest relacją między umysłem a poznaną rzeczywistością, jest raczej elementem przestrzeni międzyludzkich

obcowań. „Prawda konstituuje się i objawia w spotkaniu, a w swym kształcie językowym manifestuje się w dialogu”⁶.

Na tym poziomie dyskursu obowiązywać muszą inne zasady. W dialogice podstawowe kryterium sensu stanowi nie prawda lecz dobro, gdyż relacja międzypersonalna zachodzi w przestrzeni moralnej. Dlatego też nie prawa logiki lecz etyki są fundamentem filozoficznego dyskursu. W ten sposób etyka zajęła miejsce filozofii pierwszej, którą dotąd zajmowała metafizyka (w filozofii klasycznej) i epistemologia (w filozofii nowożytnej).

3. Dialogika Martina Bubera (1878-1965)

Martin Buber jest prawdopodobnie najbardziej znanym dialogikiem. Do najważniejszych jego dzieł należą: zbiór rozpraw filozoficznych *Ja i Ty*, *Dwa typy wiary*, *Problem człowieka*, oraz liczne zbiory opowiadań o dziejach i myśli chasydyzmu *Gog i Magog: kronika chasydzka*, *Opowieści chasydów*.

Ramy tekstu nie pozwalają na obszerne referowanie myśli Bubera, ograniczę się jedynie do zarysowania podstawowych pojęć jego ontologicznej antropologii.

Według Bubera, istnieją prasłowa: *Ja*, *Ty*, oraz fundamentalne prrelacje: *Ja – to*, *Ja – Ty*. Pra-relacja *Ja – to* oznacza relację podmiotowo-przedmiotową polegającą na posiadaniu przedmiotu przez *Ja*. Owym „to” może być oczywiście drugi człowiek, jeśli postrzegamy przedmiotowo drugiego człowieka. Pra-relacja *Ja – Ty* jest relacją w prawdziwym tego słowa znaczeniu, w której objawia się człowiekowi rzeczywistość *między*. W tej relacji możliwa staje się rozmowa (zagadnięcie), podczas gdy w relacji *Ja – To* możliwe jest tylko omawianie. Prrelacje wiążą się z dwoma rodzajami obecności, które Buber określa jako *Gegenwart* („oczekiwanie naprzeciw”) oraz *Gegenstand* („przeciw-stan”). *Gegenstand* jest martwą obecnością przedmiotu w refleksji intencjonalnej, w której „to” jest całkowicie podporządkowane postrzegającemu „Ja”. Czas tej obecności jest czasem przeszłym. *Gegenwart* zachodzi w relacji *Ja – Ty*, jej czasem jest czas teraźniejszy z wychyleniem w przyszłość. Jest oczekiwaniem na nieprzewidywalny przebieg wydarzenia.

Owym wydarzeniem, w którym uobecnia się relacja, jest wydarzenie spotkania. Spotkanie charakteryzuje współ-czesność *Ja i Ty*, niepowtarzalność wydarzenia, bezpośredniość oraz bezprzedmiotowość, czyli między-podmiotowość. Spotkanie jest wydarzeniem teometrycznym. Oznacza to, iż osnową wszelkich spotkań jest obecność Boga, która odsłania się w przestrzeni *między*. Jeżeli relację *Ja – Ty* wyobrazimy sobie jako dwie proste równoległe, to ich punkt przecięcia znajduje się w nieskończoności. Tym punktem jest *wieczne Ty*, Bóg. W sferze *między* zbliża się Bóg, który mówi. Mowa Boga objawia prawdę o *Ja*, gdyż jedynie słowo Boga ma moc stwórczą. Bóg, wypowiadając moje imię, stwarza moje *Ja*, które nie istniało, zanim nie wypowiedział mnie Bóg. Słowo Boga jest poprzedzone milczeniem, czyli brakiem *Ja*.

W ten sposób Buber dochodzi do sformułowania fundamentalnej dla jego myśli zasady dialogicznej, wedle której słowo *Ty* jest pierwotne względem słowa *Ja*. Tożsamość

⁶ K. Wieczorek, *Spotkanie osób – źródło prawdy i wartości*, w: *Filozofia dialogu*, M. Kallas (red.), Colloquia Toruniensia, tom V, Toruń 2000, s. 37.

Ja wyłania się w spotkaniu z *Ty*. Samo *Ja* jest tylko podmiotem, aby stać się osobowością, pełnią człowieczeństwa, potrzebuje dopełnienia ze strony *Ty*. W eseju *Ja i Ty* czytamy:

„Człowiek staje się *Ja* w kontakcie z *Ty*. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość *Ja*. Nadal wprawdzie ukazuje się ona tylko w splocie relacji, w odniesieniu do *Ty*, jako stawanie się poznawalnym tego, co sięga po *Ty*, nie będąc nim, lecz wybuchając coraz silniej, aż wreszcie pękną wiązania i *Ja* przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw *Ty*, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje”⁷.

Buber odróżnia dwa procesy: proces abstrakcji i proces pradystansu. Abstrakcja jest procesem na płaszczyźnie teoretyczno-poznawczej. Początkiem tego procesu jest kontakt z postrzeganą rzeczą, a jego uwięzieniem jest wiedza w postaci idei i pojęć. Pradystans jest analogicznym procesem na płaszczyźnie egzystencjalnej. Punktem wyjścia jest wydarzenie relacji *Ja – Ty*, które prowadzi do bycia człowiekiem. Efektem nie są pojęcia i idee lecz określony sposób bycia. Filozofia monologiczna jest drogą ku wiedzy, filozofia dialogiczna jest *filozofią mówiącą*, której celem jest pełnia ludzkiej egzystencji.

4. Filozofia spotkania Emanuela Levinasa (1906 –1995)

Filozofia Levinasa jest odpowiedzią na tragiczne wydarzenia II wojny światowej, a zwłaszcza na dramat holocaustu. Wojna ukazała głębię kryzysu kultury europejskiej, była upadkiem człowieka, który przekroczył granicę wyobraźni. Po takim kataklizmie radykalny filozof albo zwątpił w człowieka, albo przemyśli na nowo jego istotę, odbudowując zaufanie do jego godności. Można to uczynić tylko rezygnując z dotychczasowych metod myślenia, gdyż należy przypuszczać, że to właśnie tradycyjna metoda jest jedną z głównych przyczyn upadku. Należy więc sięgnąć po nową filozofię. Levinas odkrywa Rosenzweiga i tradycje żydowskiej filozofii dialogu. Twórcy nowego myślenia nie znali jeszcze rozmiaru kryzysu, który opisywali już w latach dwudziestych XX wieku. Levinas kontynuuje tę myśl, wychodząc od doświadczenia wojny, gdzie zło stało się bardziej naoczne niż kiedy indziej. I właśnie pytanie o zło, a także o dobro, jest pytaniem, które daje początek jego myśleniu o człowieku. „Levinas jest bliski tym wszystkim, dla których pytanie o dobro i zło nie jest pytaniem ze sfery abstrakcji, lecz pytaniem z samego środka współczesnej tragedii człowieka”⁸.

Dzieło Levinasa jest wyrazem takiego rozumienia filozofii, według którego doświadczenie holocaustu jest zawsze pierwszorzędnym, a spostrzeżenie rzeczy drugorzędym, źródłem myślenia. Doświadczenie jest tu rozumiane jako to, co przydarza się konkretnemu człowiekowi. Doświadczenie takie, a przede wszystkim doświadczenie drugiego człowieka – a przez nie źródłowe doświadczenie dobra i zła – są tymi, które „dają do myślenia”.

Według Levinasa, aby dotrzeć do tego, co najistotniejsze, trzeba wyjść poza kategorie ontologii, trzeba zacząć myśleć „poza bytem i niebytem”. Jest to nawiązanie do

⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 56.

⁸ J. Tischner, *Spotkanie z myślą Levinasa*, w: E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, tł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 5.

Platona koncepcji idei Dobra, które transcendowało byt, stawało się absolutnym punktem odniesienia wszystkiego.

Dla Levinasa „prawdziwe życie jest nieobecne”. W świecie opisanym przez ontologię, w świecie bytów – prawdziwe dobro jest nieobecne. Nie oznacza to, że jest ono w niebycie. Jest poza bytem i niebytem. Dobro jest metafizyczne w dosłownym znaczeniu. Dobro jest przed (lub „nad”) bytem, gdyż to właśnie dobro jest źródłem sensu dla bytu, usprawiedliwia byt w jego istnieniu. Dlatego chcąc myśleć o dobru, należy posługiwać się inną logiką – logiką dobra (dialogiką). Etyka staje się pierwszą filozofią.

Sposobem przejawiania się dobra jest twarz drugiego. Twarz jest prawdziwym „fenomenem” Nieskończonego, jest epifanią – śladem Transcendencji. Kto spotka twarz drugiego, ten uchwyci sens idącego od drugiego wezwania: „nie zabijaj”. Dlaczego „nie zabijaj”? Obecność drugiego otwiera możliwość użycia przemocy. Levinas ową „pokusę” uważa za charakterystyczny moment doświadczenia drugiego człowieka. Jest to moment ujawnienia się swawoli. Dopiero odpowiedź na wezwanie „nie zabijaj” i podjęcie odpowiedzialności za drugiego, czyni z niej prawdziwą wolność. W świetle tego zasadniczego doświadczenia spotkania z twarzą drugiego człowieka Levinas rozważa problemy: wolności, odpowiedzialności, sprawiedliwości, dobra i zła. Problemy te odniesione są do wymiaru metafizycznego, jednakże jego metafizyka nosi na sobie głębokie piętno etyki.

Jak możliwa jest owa „etyczna” metafizyka? Kluczem do jej zrozumienia jest pojęcie pragnienia. Levinas nawiązuje tu do Kartezjusza, do idei nieskończoności. Za Kartezjuszem zastanawia się nad obecnością idei nieskończoności w świadomości człowieka. Dla Kartezjusza idea ta jest dowodem na istnienie Boga: myślenie nie mogło wytworzyć czegoś, co je przekracza, stąd przekonanie, że idea ta została złożona w człowieku. Dla Levinasa idea nieskończoności wskazuje na Pragnienie. Pragnienie odróżnia on od potrzeby. Potrzeba odnosi się do tego, co skończone. Jest domeną ontologii. Pragnienie kieruje się na to, co Nieskończone. Pragnienie nie może być zaspokojone, jest jak myśl, która myśli więcej niż myśli, lub więcej niż to, co myśli. Pragnienie jest wyrazem przekonania, że to co prawdziwe, jest nieobecne. Dlatego jest ono otwarciem na to, co inne. Jest ono dobrocią, gdyż tak jak dobroć – to, co upragnione, nie wypełnia go, lecz draży. Pragnienie ujawnia działanie dobra, jego logosu. To działanie budzi dobroć człowieka. Spotykając twarz drugiego – która u Levinasa przybiera symboliczną postać wdowy, sieroty i obcokrajowca – człowiek „chce” odpowiedzieć na ludzką biedę. Człowiek „chce” być dobry. Owo chce „jest tym obecnym w człowieku Pragnieniem. Żaden jednak dobry uczynek nie może nasycić pragnienia dobroci, tylko je pogłębia. Tak możliwa jest metafizyka jako „umieranie za to, co niewidzialne”.

Levinas zmierza do utożsamienia Pragnienia z myśleniem. „Dopiero dzięki utożsamieniu wymiaru myślenia z wymiarem Pragnienia, myślenie może stać się w pełni myśleniem. Poza tym wymiarem staje się ono jedynie kalkulacją ekonomiczną, wystawioną na niebezpieczeństwo niesprawiedliwości i nieprawdy. (...) Pragnienie jest bardziej *poznawcze* niż poznanie, ale nie w tym sensie, że jest poznaniem czegoś, o czym poznanie nie wie, ale w tym, że ustanawia radykalny wymiar transcendencji, w którym może dopiero znaleźć oparcie transcendencja właściwa poznaniu”⁹.

⁹ J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, s. 420.

Dlatego myślenie o nieskończoności musi przybrać formę Pragnienia nieskończonego. Tym nieskończonym, którego pragnie człowiek, jest *Nieskończone Dobro*. *Nieskończone Dobro* przychodzi do człowieka jako dar – wybranie. Wybierając Dobro, pociąga ono człowieka, budząc w ten sposób jego wolność. Wolność jest dana jako wyzwienie, jako droga do wolności. Wybrany staje się wolnym, gdy odpowiada na wybór.

ZAKOŃCZENIE

Dialogika stawia sobie za cel realizację jednostki jako bytu osobowego. Odślaniając przestrzeń międzyludzkich obcowania jako miejsce konstytucji struktury osobowej podkreśla osobo-twórczą rolę dialogu, spotkania, relacji międzyludzkich. Obcość drugiego okazuje się błogosławieństwem dla *Ja*.

Ryszard Kapuściński rozważania, przytoczone we wstępie niniejszego artykułu, konkluduje w następujący sposób:

„Na szczęście dowody na jeszcze inne, znane doświadczeniu ludzkiemu postępowanie są także rozrzucone obficie na naszej planecie. To dowody na współpracę - pozostałości rynków, pozostałości przystani wodnych, miejsca, gdzie były agory i sanktuaria, gdzie ciągle widoczne są siedziby starych uniwersytetów i akademii, czy też zachowały się ślady szlaków handlowych takich jak Jedwabny, Bursztynowy czy Saharyjski. Wszędzie tam ludzie spotykali się, wymieniali myśli, idee i towary, handlowali i załatwiali interesy, zawierali przymierza i sojusze, znajdowali wspólne cele i wartości. Inny przestawał być synonimem obcości i wrogości, zagrożenia i śmiertelnego zła. Każdy odnajdywał w sobie choćby cząstkę owego Innego, wierzył w to, żył w takim przeświadczeniu”¹⁰.

Możliwość dialogu pojawia się wraz z ocaleniem jednostki, jej niepowtarzalności, jedności, tożsamości i godności, przed totalizującymi tendencjami kultury masowej i ponowoczesnej myśli, która zmierza do zniesienia i unieważnienia odrębności jednostki i osobowego sposobu bycia człowieka. Filozofia dialogu w idei *Innego* podkreśla odrębność i niepowtarzalność jednostki. Każdorazowo napotkana *inność* jest szansą i wezwaniem do realizacji siebie jako osoby. Z drugiej strony dialog został podniesiony do rangi moralnego obowiązku, konieczności dla pełnego rozwoju człowieka. To w oczach *Innego*, za którego jestem odpowiedzialny, mogę ujrzeć kim, jestem ja sam. W tej odpowiedzialności za drugiego *rodzi się* moje człowieczeństwo.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Möglichkeit des Dialogs erscheint mit der Rettung des Individuums, seiner Einmaligkeit, seiner Einzigkeit, seiner Identität und seiner Würde. Die Philosophie des Dialogs in der Idee „des Anderen“ unterstreicht die Verschiedenheit und die Einmaligkeit des Individuums. Das Andere, dem wir begegnen ist eine Chance und eine Aufforderung zur eigenen Selbstverwirklichung als Person. Andererseits ist der Dialog zum Rang der moralischen Pflicht, zur Notwendigkeit der vollen Entwicklung des Menschen erhoben. In der Verantwortung für den anderen Menschen wird meine Menschlichkeit geboren.

¹⁰ R. Kapuściński, *Ten Inny*, s. 67.