

Czym jest filozofia dialogu?

1. Sposoby posługiwania się słowem „dialog”

Żadne inne słowo nie budzi we mnie tyle niepokoju i podejrzliwości, jak słowo „dialog”. Kiedy je słyszę, natychmiast staję się czujny i zastanawiam się, w jakim celu zostało ono użyte. Jest bowiem takim wyrażeniem, które szczególnie podatne jest na instrumentalizację i nadużycia. Nadaje się ono bardzo dobrze do praktyk uwodzicielskich, do stawiania pułapek na innych ludzi oraz do stosowania podstępów względem ich postaw i poglądów. Jest bowiem słowem, które z natury swego znaczenia służy budowaniu zaufania, jest formą przerzucania pomostów między ludźmi, jest sposobem na zadzierzgnięcie więzi między nimi i budowania nowej przestrzeni wzajemnego obcowania. Ale czyż właśnie z tego powodu nie nadaje do tego, aby za nim ukryć swoje prawdziwe intencje i zamiary w spotkaniu z innym człowiekiem? Czy nie nadaje się do zastosowania go jako parawanu dla swoich z góry przyjętych planów, dla realizacji których potrzebny jest jeszcze ktoś drugi? Ten, kto w ogóle podchodzi do dialogu z jakimiś określonymi celami, które chce za wszelką cenę przeprowadzić, a już u podstaw go niweczy. To pierwsza forma praktyki użycia słowa „dialog”, która polega na posługiwaniu się tym słowem mając świadomy cel ukrycia prawdziwych intencji wnoszonych do spotkania i rozmowy.

Druga forma praktyki, dość rozpowszechniona, wiąże się z często stosowanym zabiegiem ukrywania braku obiektywnej wiedzy, która jest przedmiotem dyskusji i próbą sprowadzenia wszystkiego do subiektywnych opinii. Za takim użyciem słowa „dialog” ukrywa się zwykle własną ignorancję.

Trzecia forma praktyki użycia tego słowa wiąże się z jego nadużyciem z racji nieznamości natury samego dialogu. Nie każda rozmowa i nie każde spotkanie – chociaż są założeniami dialogu – posiadają od razu charakter dialogiczny. Dialog cechuje się własną strukturą, posiada swój własny *ductus* myślenia, jest myśleniem odmiennym od racjonalności ujmującej wszystko za pomocą jednej zasady wyjaśniającej i stoi w jasnej opozycji do wszelkich form myślenia redukującego i kalkulującego.

Bacznie więc śledzę, kto w swym dyskursie, rozmowie czy argumentacji używa słowa „dialog”. Zauważyłem przy tym pewne prawidłowości. Po pierwsze, do terminu „dialog” w swoich wypowiedziach zasadniczo nie odwołują się osoby myślące dialogicznie. Nie występuje ono też zbyt często w tekstach dzieł myślicieli, których określamy mianem „filozofów dialogu”. W tytułach ich prac – z małymi wyjątkami jak u M. Bubera i B. Caspera – słowo to jest prawie nieobecne. Przypomnijmy sobie tutaj tytuły prac F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, J. Tischnera. Również w praktyce osoby realizujące w spotkaniach postawę dialogiczną nie muszą o tym innych prze-

konywać. Po drugie, osoby które często, czy to dla podkreślenia charakteru swojego myślenia, czy też dla wyeksponowania swojej postawy, jakoby otwartej na poglądy innych, używają przymiotnika „dialogiczny”, zdradzają raczej w tym, co robią, rys autorytarny. Słowa „dialog” używają niedialogicznie, na sposób nie znoszący sprzeciwu. Ten, kto realizuje postawę dialogiczną, nie musi swoich interlokutorów przekonywać, że kieruje się ideą dialogu, ponieważ jest to dla nich oczywiste. Owe nadużycia słowa „dialog” nie stanowią tutaj szczególnego wyjątku. Z podobnym zjawiskiem spotykamy się w przypadku wszystkich słów odnoszących nas do wartości wyższych, na przykład: „sprawiedliwość”, „wolność”, „dobroć”. Niejako z natury swej są one bardzo podatne na nadużycia.

Ale jeszcze pod innym względem pojęcie dialogu dzieli los kluczowych pojęć obecnych w naszej kulturze duchowej. Z jednej strony raz ukute cieszą się wiecznością, wchodzą na zawsze do skarbca naszych pojęć i narzędzi, za pomocą których formułujemy nasze myśli. Z drugiej strony przeżywają one swoje wloty i upadki. W pewnych określonych epokach, w dominujących w tym czasie nurtach filozoficznych, są używane jako kluczowe terminy do interpretacji świata. Kiedy się rodziły, dawały wgląd w najbardziej źródłowe doświadczenia pozwalające na rozumienie człowieka, Boga i świata. Posiadały swój głęboki sens. A potem ich czas mija i popadają w zapomnienie, albo też przechodzą do języka potocznego, a ich pierwotne znaczenie staje się coraz bardziej wyblakłe i zbanalizowane. Jak wszystkie ludzkie sprawy, tak i pojęcia się zużywają, i po czasie stają się niczym wytarta moneta¹.

Mimo swych zmiennych dziejów wyrażenie „dialog” nigdy nie zostało zupełnie wyrugowane ze słownika terminów filozoficznych. Jako forma wyrazu literackiego służyło przeciwstawianiu odmiennych poglądów pozostających względem siebie w sporze. Figurą dialogu posługiwał się św. Augustyn. W formie dialogu wypowiedzieli się również myśliciele nowożytni, jak na przykład G. Berkeley, który napisał Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem. Dzisiaj po tę formę sięga chętnie L. Kołakowski.

2. Uwarunkowania historyczne filozofii dialogu

Pojęcie dialogu występujące w różnych znaczeniach zawsze było obecne w tradycji filozoficznej Zachodu. Jednakowoż jako nazwa służąca do określenia osobnego kierunku filozoficznego posiada historię niedługą. Filozofia dialogu narodziła się bowiem w początkach XX wieku. W ramach tego nurtu dokładano starań, aby z dawnego i znanego pojęcia dialogu wydobyć nowe znaczenia i sensory, które pozostawały dotychczas ukryte.

Dla powstania filozofii dialogu nie bez znaczenia były okoliczności, w jakich się ona rodziła. Chodzi tu o wydarzenie wojny, która niebawem miała zostać określona mianem pierwszej wojny światowej. Dotychczasowe wojny, wprawdzie również okrutne i czasem długotrwałe, miały zasięg mniej czy bardziej lokalny i ograniczo-

¹ B. Casper, *Co to znaczy myśleć dialogicznie*, w: W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001, s. 79.

ny. Tym razem w wojnę uwikłało się i zostało nią dotkniętych tyle narodów i państw, że nabrała ona charakteru globalnego. Samym faktem zaistnienia postawiła przed rozumem i myślicielami wiele pytań. Z jakich powodów narody i państwa stają naprzeciw siebie? Jaka myśl leży u podstaw filozofii wojny? Jak można w globalnie pojętym świecie w przyszłości uniknąć katastrof wojen? Jaką myślą, jaką filozofią muszą kierować się ludzie, aby nie stanęli znowu naprzeciw siebie w zbrojnej i wyniszczającej konfrontacji? o czym zapomniano w przestrzeni międzyludzkich obcować, że ludzie stają się dla siebie wrogami? Odpowiedź, jakiej na te pytania udzielili myśliciele, których potem nazwano filozofami dialogu, brzmiała: zasadą międzyludzkich obcować powinien być dialog. Ale czym jest dialog? Jakie istotne momenty się nań składają? Czy jest to tylko słowo dodane do naszego słownika charakteryzującego nasze międzyludzkie relacje, czy też jest to myśl i postawa, która radykalnie zmienia naszą optykę ujmowania świata, rozumienia drugiego człowieka i siebie samego? Czy filozofia dialogu nie jest nową formą filozofowania, która staje w opozycji do całej dotychczasowej tradycji filozoficznej? Jak powiedział F. Rosenzweig, czy nie stawia ona pod znakiem zapytania filozofię od Jonii aż do Jeny, a więc od Talesa aż do Hegla? Do pierwszych głównych przedstawicieli filozofii dialogu zaliczamy: F. Ebnera, F. Rosenzweiga i M. Bubera. Do nich dołączył później E. Lévinas, doświadczony dodatkowo dramatem drugiej wojny światowej.

3. W poszukiwaniu pierwotnego sensu dialogu

Myśl o dialogu zawsze była obecna w filozofii Zachodu, ale czy wydobyto z tej idei jej głęboki sens i czy ten sens był twórczy dziejowo w historii ludzkiej myśli? Oto pytania, które musimy sobie postawić aby zrozumieć, czym jest dialog i czym jest filozofia dialogu.

W odpowiedzi na nie wystarczy tylko wskazać na historyczne okoliczności narodzenia kierunku filozoficznego o tej nazwie. Trzeba podjąć próbę źródłowego ukazania doświadczenia, z którego zrodziło się pojęcie dialogu i pokazać, na czym polega jego istota. Skoro dialog stanowi o filozofowaniu, to znaczy, że wpisuje się w istotę przedsięwzięcia, jakim jest poszukiwanie prawdy. Musi więc być obecny w jakiejś, mniej czy bardziej uświadomionej, formie we wszystkich nurtach filozoficznych Zachodu. Jego ślady można więc tropić nie tylko u myślicieli nowożytnych, ale już u Greków. Poszukiwanie źródeł myślenia dialogicznego w myśli greckiej nie zaprzecza temu, iż sama filozofia dialogu ma swoje korzenie w myśleniu biblijnym i rozwijała się w opozycji do myśli zachodniej. Ostatecznie już myśliciele greccy dostrzegli znaczenie dialogu w poszukiwaniu prawdy. Warto tu przypomnieć chociażby Platona i jego dzieła mające charakter dialogów. Już pobieżna ich lektura skłania nas jednak do pytania: Czy mamy tu do czynienia z prawdziwymi dialogami, takimi, jakie znamy z codziennego życia, czy też z pewnym sztucznym zabiegiem? Podczas czytania Dialogów Platona trudno się nieraz oprzeć wrażeniu, że w strukturze swej stanowią one jedynie pewną konstrukcję literacką, pomocną w wypowiedzeniu już z góry znanej prawdy. Brakuje w nich momentami spontaniczności prawdziwej roz-

mowy i doświadczenia niepewności dokąd właściwie rozmowa doprowadzi, jaki będzie jej wynik. Partner Sokratesa jest o tyle w dialogu potrzebny, że jest reprezentantem wiedzy niepełnej, domagającej się zdemaskowania. Ale znajdujemy też u Platona takie dialogi, które tchną autentycznością i przekazują nam żywy spór i rozmowę zmierzającą do wspólnego odkrycia prawdy. Szczególnie w takich przypadkach, kiedy wyraźnie dochodzi do głosu prawda o niemożności zdobycia wiedzy pewnej na dany temat.

Nie jest jednak naszym celem szczegółowa analiza dialogów Platona. Chodzi jedynie o wskazanie faktu, że idea myślenia dialogicznego stanowi istotny moment uprawiania filozofii w ogóle i że byli tego świadomi również myśliciele greccy. Arystoteles w Retoryce podaje strukturalny opis dialogu. Nie jest to jedynie jakaś dowolna charakterystyka fenomenu rozmowy, lecz charakterystyka jednej z metod szukania dostępu do bytu. Arystoteles zamierza tutaj ukazać metodę, za pomocą której znajduje się dostęp do tego, co nazywa się bytem. Wedle niego, wszelką mowę człowieka charakteryzują trzy konstytutywne elementy: po pierwsze, ten, kto mówi (*legon*); po drugie, ten, do którego się mówi (*pros hon legei*); po trzecie, to, o czym się mówi (*peri hou legei*).

Bruno Liebrucks nazwał tę obecną w każdej mowie strukturę „trójpromienną relacją semantyczną”². Otwiera ona horyzont poznania, w którym wydarza się bycie w Heideggerowskim sensie³. Słowo „wydarzenie” (niem. *Ereignis*) odgrywa tu kluczową rolę. Wydarzenie mówi nam, że bycie, które się wydarza, nie jest czymś, co podlega naszej władzy, co jest przez nas zaprojektowane czy skonstruowane, co poddaje się naszej woli. Wydarzenie bycia ujawnia nam obecność bytu widzianego w jakimś określonym horyzoncie. Samo wydarzenie bycia objawia się w dialogu. Ale również fakt, że dochodzi do dialogu między ludźmi nie jest czymś, co podlega naszej władzy, jest również wydarzeniem. Myślenie dialogiczne można więc najogólniej zdefiniować jako myślenie, które rozwija się w rozmowie z Innym i zainicjowane jest wydarzeniem spotkania i wydarzeniem ujawniania się bycia bytu.

Myślenie dialogiczne nie jest jakąś dowolną formą myślenia obok innych jego form. Zwykle przeciwstawia się go myśleniu monologicznemu. Ale obie jego odmiany nie znajdują się na jednym poziomie, nie mają wspólnej płaszczyzny. Myślenie dialogiczne jest pierwotną formą myślenia. Zaś myślenie monologiczne jest możliwe jedynie dlatego, że wcześniej zaistniało myślenie dialogiczne. Myślenie monologiczne buduje na myśleniu dialogicznym, staje się jego uproszczoną albo też wynaturzoną formą, która z racji braku korekty wprowadzonej przez partnera rozmowy jest szczególnie podatna na złudzenie.

Ludzie myślący szukają prawdy bycia nie w samotnym myśleniu, lecz w myśleniu, które naznaczone jest więzią łączącą go z drugą osobą myślącą. Jest to fundamentalna charakterystyka rozumu, ludzkiego logosu, który z natury jest *dia-logosem*. W dziejach myśli ludzkiej prawda o tym, że logos, rozum, możliwy jest jedynie w komunikacji, ulegał stopniowemu zapomnieniu. W logosie, w rozumie, upatrywa-

² B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, t. 1, Frankfurt 1964-1970, s. 218.

³ Por. B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, s. 81-82.

no jedynie możliwości odkrywania racji uzasadniających istnienie poszczególnych bytów. Rozumowi przypisywano funkcje tworzenia pojęć, kategorii i odkrywania zasad rządzących światem. Ale – zdaniem dialogików – to jednostronna i wtórna interpretacja działania rozumu. Rozum na tyle tworzy pojęcia i kategorie wyjaśniające, na ile zanurzony jest w komunikacji międzyludzkiej. Rozum ujawnia się w języku. Język zaś możliwy jest jedynie we wspólnocie, tam, gdzie mamy do czynienia z mówiącym i słuchającym. Jego żywiołem jest żywe słowo. To ono przerzuca pomosty między ludźmi. To ono, poprzedza zdolność wykuwania kategorii wyjaśniających świat. W zachodnich dziejach naszej filozofii rozum utożsamiliśmy z pojęciem, kategorią wyjaśniającą i zasadą, a zapomnieliśmy, że wprawdzie jest on żywym słowem, indywidualnie, społecznie i dziejowo zmiennym w swych znaczeniach. Tak jak przez nasze narodzenie rzuceni jesteśmy w świat fizyczny i w świat osób, tak jak nasza świadomość kształtowana jest poprzez doświadczenia, tak też rzuceni jesteśmy w język, którego nie wymyśliliśmy; tak też rzuceni jesteśmy w rozum, który konstituuje się w komunikacji; budzimy się w nim. Rozum nie jest więc jakąś abstrakcyjną wielkością daną każdemu z nas z osobna, lecz tym, co nas łączy, wprowadza we wspólnotę. Krótko mówiąc, rozum jest zawsze dialogicznym rozumem, logos jest *dia-logosem*. Mówiąc o człowieku, że jest *animal rationale*, mówimy równocześnie, że jest *animal sociale*, że jest istotą z natury dialogiczną. Dopiero na tej strukturze buduje się każde myślenie. Bez dialogu byłyby jedynie cisza i milczenie. I to jest fundamentalne odkrycie filozofii dialogu: rozum z natury jest rozumem dialogicznym. Jest to *factum primum*, na którym cała ta filozofia się opiera.

4. Wymiary myślenia dialogicznego

Źródłowy sens myślenia dialogicznego odkrywa nam fundamentalną charakterystykę rozumu ludzkiego jako *dia-logosu*. A jak ma się sprawa z faktycznie przebiegającym dialogiem? Jakie składniki konstituują go? Jakie elementy stanowią o tym, że mamy do czynienia z prawdziwym dialogiem i myśleniem dialogicznym, a nie tylko z jakąś pochodną jego formą? Jakie są jego konstytutywne momenty?

F. Rosenzweig po tym, jak jego dzieło *Gwiazda zbawienia* nie spotkało się z trafnym odbiorem i zrozumieniem idei w nim zawartych, uznał za słuszne opublikowanie krótkiego tekstu mającego wyjaśnić jego filozoficzną doniosłość. *Gwiazdę zbawienia* czytano bowiem jako książkę traktującą wyłącznie o sprawach żydowskich i polecano ją żydowskiej młodzieży szukającej odnowy myśli judaistycznej. Nie zauważono, że jest to książka filozoficzna, podejmująca podstawowy spór o rozumienie sposobów uprawiania filozofii. Rosenzweig opatrzył swój tekst tytułem *Nowe myślenie*. Już to sformułowanie miało wyrażać myśl, że mamy tu do czynienia z nowym sposobem filozofowania. Czytamy tam, że nowe myślenie charakteryzuje się tym, „że potrzebny jest inny, i – co oznacza to samo – że poważnie traktuje czas”⁴. Mamy więc dwa konstytutywne momenty myślenia dialogicznego: Inny i czas.

⁴ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag „ex post” do „Gwiazdy zbawienia”*, w: Tenże, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 676.

Do nich możemy jeszcze dodać wspomniany już wyżej moment wydarzenia i mowę. Omówmy pokrótce wszystkie te momenty, rozpoczynając od wydarzenia.

5. Wydarzenie jako moment inicjujący myślenie dialogiczne

Myślenie dialogiczne rozwija się zainicjowane wydarzeniem. Czym jest wydarzenie? Nie jest to żaden byt pośród innych bytów. Nie jest jakimś określonym miejscem w przestrzeni, które można by zidentyfikować. Nie jest też jakimś określonym punktem w mijającym czasie, tak, że można by wydarzenie na skali czasu zaplanować. Może zaistnieć w każdym miejscu i w każdym czasie naszego życia. Ale wówczas mamy już nową przestrzeń i nowy czas. Jest punktem wymierzającym nowe koordynaty naszego istnienia. Wydarzenie wymyka się wszelkim próbom zarządzania nim. Nie można go ustalić, jest momentem, który nas nachodzi i zarazem uchyla się wszelkim zakusom uchwycenia go za pomocą z góry ustalonych instrumentów pojęciowych i kategorii.

Wydarzenie nie jest też formą jakiegoś przeżycia. Przeżycie jest zawsze rezultatem subiektywnej aktywności określonego Ja. Świat zewnętrzny zostaje wówczas sprowadzony do mojego subiektywnego Ja. Jest światem określonym możliwymi ramami mojego przeżycia. Tymczasem wydarzenie nie jest wynikiem jakiegoś mojego przeżycia, lecz czymś, co nachodzi moją świadomość od zewnątrz, budząc ją dopiero do działania. Jest formą wyzwania, które jednak nie podporządkowuje się pod znane mi kategorie myślenia. W wydarzeniu zapowiada się zupełnie nowy porządek otwarcia na rzeczywistość świata, właściwie jest zapowiedzią nowej rzeczywistości.

Mając takie formalne określenie wydarzenia, widzimy, że można je odnieść do fenomenu spotkania. Spotkanie się wydarza. Dla Rosenzweiga wydarza się przede wszystkim Boże Objawienie, które wplata się w międzyludzkie spotkania. Szczytową formą objawienia jest miłość. Dla Lévinasa wydarzenie spotkania wyraża się w napotkaniu twarzy drugiego człowieka. Czym jest twarz? Jak doświadczamy ludzkiego oblicza? Czym jest wydarzenie spotkania z Innym, który jawi się nam nie inaczej, jak właśnie w jego twarzy? Nie wchodząc tutaj głębiej w analizę teksów Lévinasa poświęconych zagadnieniu zrozumienia, czym jest ludzka twarz, zwróćmy jedynie uwagę na cztery rysy, poprzez które – zdaniem francuskiego myśliciela – twarz przemawia do nas.

Po pierwsze, to niemożność uchwycenia ludzkiej twarzy. Nie można mówić o czymś takim, jak fenomenologia twarzy. Twarz nie jest zjawiskiem, fenomenem. Fenomen bowiem odnosi się do rzeczy, która się zjawia. Twarz żadnej rzeczy za sobą nie ukrywa. Nie możemy znaleźć jakiejś „podstawy” twarzy.

Po drugie, twarz nam się objawia. Mimo że nie jest fenomenem to jednak jest nam dana. Możemy mówić o epifanii twarzy. Epifania ta, objawienie, nie przynosi nam jednak żadnej wiedzy w klasycznym tego słowa rozumieniu.

Po trzecie, tym, co twarz nam przynosi, jest nakaz etyczny: „ty mnie nie zabijsz”. Doświadczenie twarzy jest zobowiązujące.

I po czwarte, objawienie się nam twarzy drugiego człowieka jest doświadczane jako forma naszego wybraństwa. Jej obecność dana jest nam jako dar i powinność. Dotyczy ona nie kogoś innego, ale właśnie mnie. W spotkaniu Innego w jego twarzy otwiera się cały nowy świat możliwych międzyludzkich obcować i nowa optyka poznawania bytów, ale to osobny temat. Dla zrozumienia podstaw myślenia dialogicznego istotne jest uświadomienie sobie faktu, że rządzi nim „logika” wydarzenia, która przemawia do nas z doświadczenia spotkania i ludzkiej twarzy.

6. Inny jako partner relacji dialogicznej

Inny to ten, który w wydarzeniu spotkania stanął na mojej drodze życia. Nie wiem, skąd pochodzi, dokąd zmierza. Jego inność określona jest przez fakt, że przychodzi niejako z innej przestrzeni. Jest bowiem ukształtowany innymi warunkami życia, jest mi w wielu sprawach obcy. Inne było jego wychowanie, inne lektury, inne są jego potrzeby, inne biedy, inny jest jego świat doświadczeń. Jednym słowem przychodzi do mnie z innego miejsca niż moje. Przychodzi też z innego czasu, inne są bowiem dzieje jego doświadczeń. Mówiąc językiem Heideggera, jego rzuconość w świat jest inna niż moja. Wprawdzie każdego z nas bez wyjątku charakteryzuje jakaś rzuconość w świat, ale co do jakości i treści bywa ona bardzo różna.

W obliczu Innego uświadamiam sobie, że istnieje inna rzeczywistość niż moja, istnieje inny sposób przeżywania, wspólnego nam, świata bytów. Jest to istotne doświadczenie konstytuujące doświadczenie i myślenie dialogiczne, gdyż uprzytamnia mi moją ograniczoność. Istnieją możliwe duchowe, poznawcze sposoby interpretacji świata, które są inne od moich i do moich się nigdy nie dadzą sprowadzić. Nie jestem absolutem mogącym wszystko moją myślą i działaniem objąć. Kiedy jeszcze przedmioty materialne poddają się bezwiednie działaniom mojej woli i różnym sposobom rozporządzalności nimi, to Inny mi się uchyla. Nigdy nie będę miał pełnej władzy nad nim, nad jego życiem duchowym, nawet kiedy podejmę próby jego fizycznego zniewolenia.

Doświadczenie własnej ograniczoności w obliczu Innego posiada swoje dalsze konsekwencje. Przywołuje fundamentalną prawdę o mojej śmiertelności: jestem – posłużmy się znowu sformułowaniem Heideggera – „byciem-ku-śmierci”. Uświadamia mi również, iż skoro nie jestem absolutem, to nie jestem istotą samowystarczającą. Z konieczności, z natury mej istoty skazany jestem na więzi z Innymi. Być człowiekiem, to istnieć nie inaczej, ale w relacjach z Innymi. Kiedy nawet zrywam więź z Innym, to i tak w jakiejś relacji do niego pozostaję. Na przykład w relacji nienawiści.

Doświadczenie obecności Innego związane jest z doświadczeniem wolności. Skoro Inny przez swoją inność nie jest redukowalny do mojej osoby, to w obliczu jego osoby nagle stoję przed możliwością nawiązania relacji z tym Innym i jego duchowym światem. Uświadamiam sobie, że jestem istotą wolną, ale również, że przede mną stanęła w swojej inności istota równie wolna jak ja. W gestii mojej wolności leży to, czy zadzierzgnę więź z Innym, czy nie. Nawet kiedy chodzi jedynie

o relację trwającą kilka sekund. Na przykład, czy udzielię mu poprawnej odpowiedzi, kiedy mnie pyta o czas. To, co nas zbliża do siebie, to nasze biedy, to, że nie żyjemy jako bogowie sami sobie wystarczający. Każde pytanie, prośba, imperatyw moralny wypisany na twarzy Drugiego, nakazujący mi udzielić mu pomocy, jest zawsze jakimś wyrazem fundamentalnej biedy, w jakiej z natury swej się znajdujemy.

Więź, jaka się w tej sytuacji realizuje, przez dialogików nazwana jest więzią Ja–Ty. Jest ona różna od relacji Ja–to, czyli relacji między mną a przedmiotem. Zagadnieniu temu szczególną uwagę poświęcił M. Buber. Istotą relacji Ja–Ty jest więź odpowiedzialności. Słowo „odpowiedzialność” ma swój źródłosłów w formule „odpowiedzieć na pytanie”. Ten, kto odpowiada na szeroko pojęte pytanie, czyli odpowiada na jakąś ludzką biedę, jest człowiekiem odpowiedzialnym. Relacja, jaką nawiązuje się z Innym, nie jest wprawdzie relacją epistemiczną, lecz relacją etyczną.

o osobie drugiego człowieka, ze względu na jego inność i niesprowadzalność do naszego życia, wiemy ostatecznie tyle, ile on sam nam objawi. Nie mamy żadnego klucza poznawczego za pomocą którego moglibyśmy go poznać. Poznanie zdobyte na podstawie obserwacji zawsze pozostanie w jakiejś mierze powierzchowne. Ta nigdy do końca nieprzenikniona inność Innego stanowi ostatecznie warunek sine qua non zaistnienia relacji dialogicznej i możliwego myślenia dialogicznego.

7. Mowa jako postać relacji dialogicznej

Relacja dialogiczna znajduje swój wyraz w mowie. Rosenzweig w Nowym myśleniu powiada, że w miejsce dawnej metody myślenia – chodzi, oczywiście, o myślenie monologiczne – wchodzi metoda mowy a właściwie należałoby powiedzieć metoda prowadzenia rozmowy⁵. Czym różni się metoda myślenia od metody mówienia? Otóż, pierwsza, posługując się kategoriami wyjaśniającymi świat, szuka zasady, która zawsze, w każdym czasie jest aktualna i ważna. Kiedy Tales powiedział, że wszystko jest wodą, to znaczy, że za pomocą jednej jedynej zasady – w tym przypadku wody – pragnie wyjaśnić wielo-bytową różnorodność świata, sprowadzić codziennie doświadczaną wielość zjawisk tego świata do czegoś jednego. Począwszy od niego, istota wysiłku filozoficznego myślenia polegała zawsze na poszukiwaniu takiej zasady. Najogólniej mówiąc, można stwierdzić, że w starożytności taką zasadą wszech-wyjaśniającą było pojęcie bytu. Posługując się nim można było wyjaśnić, kim jest Bóg i kim jest człowiek. W średniowieczu podstawową zasadą wyjaśniającą był Bóg. Poznać świat i poznać człowieka można było jedynie odnosząc ich do Boga. W nowożytności z kolei zasadą wyjaśniającą jest człowiek. Tyle wiemy o Bogu i tyle wiemy o świecie, ile wcześniej możemy powiedzieć o człowieku i jego możliwościach poznawczych. Począwszy od Talesa i jego poszukiwania przyczyny, arche, całe dzieje filozoficznej myśli zachodniej naznaczone są myśleniem, które nie uwzględnia czasu, jest beczasowe i jest myśleniem redukcyjnym. Jest myśleniem beczasowym, bowiem odkryta zasada obowiązuje bez względu na upływający czas.

⁵ Tamże, s. 675.

Jest czymś, co umieściło się poza czasem. Jest też myśleniem redukcyjnym, ponieważ wielość fenomenów redukuje do jednego bytu mającego być ich podstawą.

W przeciwieństwie do tego myślenia mowa – posługująca się żywym, zmiennym słowem dążącym do opisu świata, wiedząc, że go nigdy w swym słowie nie wyczerpie – bazuje na czasie. Nie ma mowy bez czasu.

Aby mowa zaistniała i się realizowała, zakłada istnienie co najmniej dwóch podmiotów. Podmiotu mówiącego i podmiotu słuchającego. Mówiący zmieniają się ustawicznie w tych rolach. Mowa jest tylko wówczas mową, kiedy jest rozumiana, inaczej staje się tylko nagromadzonym skupiskiem dźwięków. Sercem rozmowy jest więc rozumienie. Nie chodzi tylko o jednostronne rozumienie, że ktoś posiada wiedzę na dany temat i pragnie ją Drugiemu przekazać, ale w akcie rozmowy, formułowania zdań, również dla mówiącego sprawa staje się bardziej zrozumiała i jaśniejsza. Gdyby jednak mówiący nie miał słuchającego rozmówcy, wówczas nie byłoby też okazji do pogłębienia rozumienia własnej wiedzy.

W rozmowie prowadzonej z kimś Innym, ten Drugi może zanegować moje poglądy, może sprawę przedstawić z własnego punktu widzenia, który zawsze w jakimś, nawet najmniejszym stopniu, różni się od mojego. Dopiero poważnie potraktowana różnica odmiennych spojrzeń na świat, dochodząca do głosu w różnicy poglądów, umożliwia dialog i myślenie dialogiczne. Rzecz w tym, aby mimo tych odmienności nie zrywać więzi dialogu powstałej w rozmowie i nie próbować narzucić komuś na siłę własnych poglądów, lecz umieć wsłuchać się w racje przedstawione przez Drugiego i próbować je zrozumieć. Umiejętność słuchania jest tu równie ważna jak umiejętność mówienia.

W rozmowie, której tematem są byty świata, mówiący skazany jest na słuchającego i odwrotnie. Wypowiedziane słowo domaga się nie tylko tego, aby było usłyszane, ale i tego, aby znalazło swoją odpowiedź. Szczera rozmowa, bo o taką tu chodzi, a nie o jakieś formy indoktrynacji, które zawsze są wypaczeniem mowy, szanuje wolność rozmówców. Słowo z natury swej jest wolnym wydarzeniem. Nie przymusza do jego przyjęcia, ale jest apelem do wolności słuchającego. Ten może je przyjąć albo odrzucić. Sam zaś fakt rozpoczęcia rozmowy jest równocześnie aktem afirmacji tego, do kogo się słowo kieruje, a więc słuchającego. Afirmacja mówiącego ma natomiast miejsce w samym fakcie tego, że się go słucha, że udziela mu się posłuchu. Słowo rozmowy zachowuje przy tym odmiennosc, nieidentyczność rozmówców. Obaj zachowują swoją inność, a właśnie w rozmowie ją dopiero odkrywają. We wzajemnej szczerzej rozmowie i komunikacji dochodzi ostatecznie do głosu świat prezentujący się w całej swej różnorodności i otwiera się zarazem przestrzeń na prawdę.

8. Czas jako moment ujawniający dramatyczność dialogu

Kolejną cechą konstytutywną doświadczenia i myślenia dialogicznego jest czas. Tischner nazywa go czasem dramatycznym⁶. Nie jest to obiektywny czas,

⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 11.

którym operuje matematyczne przyrodoznawstwo opisując zachodzenie procesów fizykalnych czy chemicznych.

Nie jest to też czas przyrody żywej, w którym toczy się nasze życie od momentu narodzin aż po moment śmierci. Czas ten jest wspólną rzeczywistością istot żywych. Dzielimy go ze światem zwierząt i roślin. W przypadku człowieka obliczany jest za pomocą miar. Wiek życia człowieka określamy za pomocą lat, miesiące, dni i godzin. Ponieważ bierze się tu pod uwagę przede wszystkim proces starzenia się, możemy go nazwać w pewnym sensie biologicznym czasem człowieka.

Nie inaczej ma się sprawa z czasem wewnętrznej świadomości, który wnikliwej fenomenologicznej analizie poddał E. Husserl⁷. I ten czas odmierzany jest upływem wewnętrznych przeżyć naszej świadomości.

Wszystkie te wymienione odmiany czasu mają z sobą coś wspólnego: żadna z nich nie uwzględnia faktu społecznego wymiaru człowieka. To, że nasze życie toczy się zawsze w jakiejś relacji do drugiego człowieka. Możemy je więc nazwać koncepcjami samotnych czasów. Czas dramatyczny z kolei jest czasem doświadczanym ze względu na naszą naturę dialogiczną. Wyznacza go moment spotkania. Jest to czas, który dzieje się między partnerami dialogu, wydarza się między Innym a mną. W ten sposób rozpoczynają się dzieje naszego życia, mojego i ludzi przeze mnie napotkanych. Budzi się świadomość dziejowa. Niemożliwe byłoby zaistnienie czegoś takiego, jak świadomość dziejowa, gdyby istniał tylko jeden człowiek. Dzieje są dziejami międzyludzkimi a wyznaczają je wydarzenia dziejące się między ludźmi.

Możemy na skali obiektywnie mierzonego czasu określić moment, w którym doszło do spotkania z drugim człowiekiem, podając na przykład datę, ale czas dialogiczny otwiera już nowy jego wymiar. Jest to czas, który wiąże mnie z Drugim i otwiera wymiar przyszłości. Pozostaje kwestią otwartą, jaki będzie ten czas wspólny, czy będziemy w nim realizowali dobro, czy też zło? Z tej racji jest to czas dramatyczny. W samym momencie spotkania, kiedy stawiam pytanie Drugiemu, a więc ujawniam jakąś niewiedzę, czy też wyrażam jakąś prośbę, kiedy objawia się nasza kondycja ludzka w swej biedzie, przychodzi moment napiętego oczekiwania. Jak Drugi zareaguje? Odpowiedzią, czy odmową pomocy? w tym momencie, nawet gdyby trwał on jak najkrócej, z całą intensywnością udziela nam się doświadczenie czasu. Przystaje on być abstrakcyjną wielkością, a staje się realnym czasem przeżywanym jako dany nam dar. Możemy go zmarnować i wypełnić złymi czynami, albo też wypełnić czynieniem dobra. Możemy zaradzać ludzkim biedom i odpowiadać na powinność odczytaną z twarzy Drugiego: „ty mnie nie zostawisz w mojej biedzie”. Czas ten realizuje się w całej pełni faktycznie dziejącego się życia międzyludzkiego: w nauce, gospodarce, sztuce, wychowaniu, w sferze publicznej i sferze życia rodzinnego, w sferze życia religijnego i życia świeckiego, obejmuje sferę pracy i wypoczynku. Jednym słowem, obejmuje wszystkie wymiary naszego życia. Czas ten jest dramatyczny, gdyż toczy się między ocaleniem a zatraceniem, jest grą o wybawienie.

⁷ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989.

Dlatego – jak poucza nas Rosenzweig – czas ten zorientowany jest na gwiazdę zbawienia.

Zakończenie

Czym jest filozofia dialogu? Czym jest myślenie dialogiczne? Swego czasu M. Heidegger powiedział: „Najbardziej do myślenia daje to, że jeszcze nie myślimy”. Mimo zapelnionych bibliotek niepoliczalną liczbą książek, mimo ogromnego postępu w naukach przyrodniczych, mimo oczarowującego rozwoju techniki, wciąż jeszcze nie myślimy. Dlaczego? Być może dlatego, że zapoznaliśmy naturę naszego rozumu – jego dialogiczność, że nie myślimy mając przed sobą oblicze drugiego człowieka i że zapomnieliśmy, że darowany nam czas jest krzykiem o ocalenie i wybawienie. Filozofia dialogu jest być może próbą poprowadzenia nas ku zapomnianym ścieżkom filozofowania i szkołą nowego myślenia.

Zusammenfassung

Was ist eine Philosophie des Dialogs?

Was ist eine Philosophie des Dialogs? Was ist ein dialogisches Denken? M. Heidegger hat mal festgestellt: „Es gibt uns am meisten zu denken, dass wir noch nicht denken“. Trotz der gefüllten Bibliotheken, trotz des ungeheuren Fortschrittes der Naturwissenschaften, trotz der neuen Erfindungen in der Technik denken wir noch nicht. Warum?

Vielleicht darum, dass wir die dialogische Natur unserer Vernunft entdeckt haben und zugleich vor dem Angesicht des anderen Menschen nicht denken. Die Philosophie des Dialogs kann zu einem Versuch der Wiederentdeckung der vergessenen Wege des Philosophierens und zu einer Schule des neuen Denkens werden.