

APORIE FILOZOFII DIALOGU

W tym miejscu pojawia się pewna wątpliwość, zrodzona ze swego rodzaju dysonansu poznawczego. Dopóki w dobrej wierze odczytujemy deklaratywne wypowiedzi filozofów dialogu, jesteśmy przekonani, że istotnie budują oni aparat poznawczy nakierowany na coraz głębsze poznawanie prawdy o każdym spotkanym człowieku jako „innym”. Z drugiej strony jednak, im dłużej obcujemy z tą szczególnego rodzaju literaturą – mam tu na myśli prace Bubera, Ebnera i Rosenzweiga – tym silniej ogarnia nas wrażenie, że wbrew dekla-

racjom chodzi im nie tyle o drugiego człowieka, ile o własną „sobość”. Termin ten pojawia się wielokrotnie na kartach książek wspomnianych autorów; ich teksty są pisane często z perspektywy subiektywnej, pierwszoosobowej i otwierają możliwość utożsamienia się czytelnika z podmiotem narracji. Każdy z nas jest przecież „ja”, nikt zaś nie jest (jako byt-dla-siebie) „ty” (podobnie jak zawsze jestem „tu”, a nigdy „tam”, i zawsze jest „dziś”, a nigdy „jutro”). Można więc odnieść wrażenie (bynajmniej nie czynię z tego komukolwiek zarzutu), że zainteresowanie spotkaniem i dialogiem jest – na tym etapie rozwoju filozofii – równocześnie zainteresowaniem nową formułą samorozwoju osobowego i wzbogacenia własnego człowieczeństwa³⁷.

Jeszcze jeden moment tej filozofii wydaje się godny podkreślenia: filozofia spotkania i dialogu to zarazem filozofia dążenia do jedności. Owa nadrzędna jedność, łącząca wszystkich ludzi niezależnie od tego, jak głębokie występowałyby między nimi różnice, jest integralnie zawarta w warstwie pierwotnych założeń każdej z odmian owej filozofii. Najważniejsze jej źródło stanowi religijne zakorzenienie refleksji (w religii judaistycznej w przypadku Bubera i Rosenzweiga, w chrześcijaństwie w przypadku Ferdinanda Ebnera), a w myśl antropologii religijnej wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Ojca i potomkami pierwszych rodziców³⁸. Nie istnieją więc nieusuwalne różnice między członkami wielkiej rodziny ludzkiej, nie ma też niedającej się przezwyciężyć obcości. Ostatecznym rozwiązaniem „problemu człowieka” byłoby – jeśli wierzyć Buberowi – zrozumienie, że każdy z nas jest indywidualną realizacją tej samej dla wszystkich

³⁷ Jerzy Bukowski w artykule *Od struktury „cogito” do filozofii dialogu* opowiada o pewnej dramaturgii związanej z wysiłkiem stopniowego wyzwania się spod presji filozofii egologicznej – generującej zainteresowanie przede wszystkim sobą samym, własną jaźnią oraz procesami samodoskonalenia – i dochodzenia do dojrzałej formuły filozofii dialogu, w której drugi człowiek nie jest już tylko problemem, lecz tajemnicą (rozdzielenie to pochodzi od Gabriela Marcela), a której przedstawiciele, „nie bojąc się posądzenia o zdradę naukowości filozofii, wyciągają rękę ku żywemu człowiekowi, szukają nowych dróg i sposobów uchwycenia go w całości” (J. B u k o w s k i, *Od struktury „cogito” do filozofii dialogu*, w: *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papińska Akademia Teologiczna, Kraków 1988, s. 186).

³⁸ Bernhard Casper odnotowuje, że „rozumienie międzyludzkiej relacji Ebner zakotwiczył w rozumieniu «bycia» jako stworzenia” (C a s p e r, *Wstęp*, s. XII) i na dowód tego cytuje następujące słowa Ebnera: „Człowiek w duchowym wymiarze swego prapoczątku w Bogu nie był «pierwszą», lecz «drugą» osobą [...] Ty stwarzającego go boskiego słowa” (F. E b n e r, *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, s. 97, cyt. za: Casper, *Wstęp*, s. XII). Franz Rosenzweig sytuuje prawdę religijną, która objawia nam w szczególności teogoniczne źródło człowieczeństwa, przed i ponad prawdą filozoficzną i naukową. Tadeusz Gadacz pisze: „Obok pojęcia prawdy filozoficznej, która jest eksplikowana, przedstawia Rosenzweig ontologię prawdy religijnej, która jest doświadczana. Uwaga Rosenzweiga nie kieruje się więc na prawdy najbardziej elementarne, podstawowe, jak prawdy matematyczne, inne prawdy aprioryczne, czy prawdy przyrodoznawcze, ale staje się pytaniem o prawdę ostateczną, która jest także prawdą ostatnią, prawdą ocalenia. Szukanie prawdy związane jest z rozważaniem idei zbawienia” (T. G a d a c z, *Prawda w „nowym myśleniu” Franza Rosenzweiga*, w: *Rozum i Słowo*, s. 89).

istoty człowieka, której odwieczna problematyczność³⁹ powoduje, że wciąż jesteśmy poróżnieni z sobą, spieramy się i walczymy – gdy jednak owa uniwersalna prawda o człowieku jako takim zostanie wreszcie w sposób odpowiedzialny opracowana przez filozofię, a następnie przyswojona przez ludzi, nastąpi odkrycie i eksploatacja nowej rzeczywistości i nowej drogi dla człowieka: „Poza subiektywnością, poza obiektywnością, na wąskiej grani, gdzie spotykają się «ja» i «ty» – tam jest królestwo pomiędzy. Ta rzeczywistość, której odkrywanie zaczęło się już w naszej epoce, wskazuje nadchodzącym pokoleniom [...] pewną drogę [...]. Tutaj zaznacza swą obecność to autentyczne trzecie, którego poznanie pomoże odzyskać rodowi ludzkiemu autentyczną osobę i ugruntować autentyczną wspólnotę. Ale dla nauki filozoficznej o człowieku w owej rzeczywistości został dany punkt wyjścia; tu zaczynając, będzie ona mogła z jednej strony kroczyć ku przemienionemu zrozumieniu osoby, z drugiej zaś – ku przemienionemu rozumieniu wspólnoty. [...] Tylko w żywym odniesieniu można bezpośrednio poznać istotę człowieka – jego właściwą istotę”⁴⁰. Podobne motywy można odnaleźć również u Rosenzweiga i Ebnera.

Płynię stąd wniosek istotny dla kluczowego problemu niniejszych rozważań: dialogicy pierwszej połowy dwudziestego tak bardzo koncentrują się na poszukiwaniu uniwersalnego modelu człowieczeństwa równoległe z poszukiwaniem dróg od „ja” do Innego, budowaniem mostów między ludźmi oraz badaniem warunków wzajemności i symetrii relacji spotkania, że problem obcego i obcości jako pewnej, względnie trwałej formy egzystencji w ogóle nie ma szansy się pojawić w obrębie tej refleksji; a jeśli już, to co najwyżej jako rodzaj negatywnej przesłanki – coś, co można by określić podobnie jak określamy zło w tak zwanej definicji normatywnej. Mutatis mutandis można by więc powiedzieć: „Obcość to coś, czego powinno nie być”, i niewiele więcej dałoby się dodać. Obcość jawi się w tej optyce jako stan przejściowy, nienaturalny i niepożądany, domagający się zniesienia i zastąpienia przez powszechne braterstwo lub przynajmniej partnerstwo. Bierze się to stąd, że filozofia owa jest w znacznie większym stopniu refleksją normatywną niż deskryptywną: nie tyle interesuje się światem takim, jaki jest, ile postuluje odnalezienie i stworzenie warunków umożliwiających światu, by stał się taki, jaki być powinien, to znaczy, by stał się ziemią zamieszkaną w pokoju i harmonii przez „autentyczną

³⁹ „Człowiek [...] już od pradziejów zdaje sobie sprawę z tego, że sam dla siebie jest najgodniejszym przedmiotem, ale też wzbrania się ów przedmiot traktować jako całość, czyli zgodnie z jego istotą i znaczeniem. Wprawdzie od czasu do czasu bierze rozbieg i zdaje się dążyć w tym kierunku, zaraz jednak – przytłoczony problematycznością zgłębiania własnej istoty – wycofuje się w milczącej rezygnacji”. B u b e r, dz. cyt., s. 9.

⁴⁰ Tamże, s. 130n.

wspólnotę rodu ludzkiego”. Specyficzne doświadczenie kulturowe pokolenia odkrywającego „obcego w sobie” w postaci nieakceptowalnych składników własnej tradycji dziejowej wyposaża zarazem jego przedstawicieli w głęboką i silną wiarę, że każdą obcość da się skutecznie przezwyciężyć: nie tylko we mnie samym, lecz także w innym człowieku, nawet najbardziej egzotycznym i „barbarzyńskim”. Toteż owa wczesna formacja filozofów dialogu koncentruje się nie na poszukiwaniu modus vivendi wobec tego, co obce i nieprzyswajalne, lecz na budowaniu podstaw dla nowej, przyszłej wspólnoty. Nie będzie to już wspólnota losu i dziedzictwa czcigodnej tradycji (a jeśli nawet, to tylko pod warunkiem gruntownego przepracowania i przemodelowania samych podstaw owej tradycji), ale nowa, szersza wspólnota, generowana przez wydarzenia autentycznych spotkań i oparta na obudzonej dzięki nim wrażliwości etycznej na drugiego człowieka. Drugi – nawet jeśli wkracza w moje życie jako obcy – nie będzie już ani nieprzejrzystą i nieprzekraczalną granicą dla mojego ego, mojej wolności i mojej aktywności sensotwórczej, ani lustrem bądź ekranem, na który rzutowałbym moje subiektywne projekcje, lecz (w myśl hasła „pozwolić drugiemu być sobą”) zaczyna żyć własnym, autonomicznym życiem, do którego winienem się odnieść z szacunkiem, troską i odpowiedzialnością, oczekując od drugiej strony wzajemności w każdym z tych wymiarów. Scenariuszowi temu towarzyszy nadzieja, iż jeśli dzięki pedagogice budzenia tego typu wrażliwości powstanie i rozwinie się sieć braterskich więzi między podmiotami, wówczas na ich kanwie ugruntuje się nowy typ wspólnoty, bardziej odporny na niebezpieczeństwa konfliktów, wojen i „spotkań w horyzoncie zła”.