

JOACHIM PIECUCH

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

<https://orcid.org/0000-0002-3078-717X>

Myślenie dialogiczne W polu gry o prawdę etyczną

Dialogic thinking. In the field of ethical truth

Abstract

The subject of the article is the idea of dialogic thinking. It is different from the concept of dialogues – a literary figure that is used to communicate philosophical views. Dialogic thinking, as a substantively new way of practicing philosophy, appears only at the beginning of the 20th century. It was born as opposition to the reduction methods of natural sciences and their transfer to the area of humanistic and anthropological thought. In this way a new philosophical trend was created – the philosophy of dialogue. It developed in the spirit of critical remarks about the current tradition of Western philosophy. The article presents the characteristics of dialogic thinking. First, a phenomenological analysis of man's key experiences was made. They are expressed in terms such as „event”, „meeting”, „a second”, „time”, „claim”, „reciprocity”. It is then shown that in dialogical thinking, the epistemic and ethical elements condition each other. The final conclusion of the analysis is: to avoid threats from monological understanding, it is necessary to introduce it into the space of the dialogical way of thinking.

Keywords: dialogic thinking, second, time, reciprocity, truth, goodness.

Streszczenie

Przedmiotem analiz artykułu jest pojęcie myślenia dialogicznego. Jest ono różne od pojęcia dialogu – literackiej figury, która służy do przekazywania poglądów filozoficznych. Myślenie dialogiczne, jako merytorycznie nowy sposób uprawiania filozofii, pojawia się dopiero w początkach XX w. Zrodziło się ono jako sprzeciw wobec redukcyjnych metod nauk przyrodniczych i przeniesienia ich w obszar myśli humanistycznej i antropologicznej. W ten sposób powstał nowy nurt filozoficzny – filozofia dialogu. Rozwijał się w duchu uwag krytycznych kierowanych pod adresem dotychczasowej tradycji filozofii zachodniej. W artykule przedstawione zostały konstytutywne cechy myślenia dialogicznego. Najpierw przeprowadzono analizę fenomenologiczną jego kluczowych doświadczeń. Wyrażają się one w takich terminach, jak: „wydarzenie”, „spotkanie”, „drugi”, „czas”, „roszczenie”, „wzajemność”. Następnie wykazano, iż w myśleniu dialogicznym element epistemiczny

i element etyczny warunkują się nawzajem. Końcowy wniosek analiz brzmi: aby uniknąć zagrożeń idących ze strony rozum monologicznego, za rzecz konieczną należy uznać wprowadzenie go w przestrzeń rozumu dialogicznego.

Słowa kluczowe: myślenie dialogiczne, drugi, czas, wzajemność, prawda, dobro.

Słowa mają swoje historie. Podobnie jak losy ludzkie i losy całych społeczeństw mają swoje wzloty i upadki. W pewnych epokach cieszą się wielkim wzięciem, są modne, pojawiają się na ustach wszystkich, a potem wokół nich staje się cicho. Tracą siłę perswazji i nie pasują do obowiązującego światopoglądu. Ich sens ulega zatarciu i zapomnieniu. Wychodzą z użycia, bo ludzie nie wiedzą, jak za ich pomocą można jeszcze komuś coś wyjaśnić, na coś wskazać i coś opisać. Są słowa, które raz na zawsze odeszły do lamusa, podobnie jak rzeczy, na które one wskazywały. Ale są też słowa, które, chociaż na długi czas wyszły z praktyki językowej, nagle przeżywają renesans. Na nowo stają się ważnym elementem życia społecznego, są obecne w wielu prowadzonych debatach, filozoficznych i teologicznych nie wyłączając. Znajdujemy je w tekstach pisanych na najrozmaitsze tematy. Przypisuje się im nawet znaczenie kluczowe dla właściwego rozumienia prowadzonych wywodów. Także w języku potocznym zaczynają znowu odgrywać istotną rolę. Jednym słowem, „wdzierają” się w nasz język i go „zamieszkują”.

Do takich słów należy niewątpliwie słowo „dialog”. Nadal jesteśmy chyba świadkami oszałamiającej kariery tego słowa. Jeszcze przed trzydziestu laty użycie tego słowa było o wiele rzadsze, a momentami wręcz go unikano, zwłaszcza w tych obszarach myśli, które pragnęły uchodzić za naukowe. Wszakże zasada uzasadnienia wysuwanych twierdzeń, a nie dialog na ich temat, decyduje o ich naukowości. Powoływanie się zatem na zasadę dialogu jako ewentualnego momentu przynoszącego nowe wartości poznawcze nie tylko nie było możliwe do przyjęcia, ale wręcz w kręgach niektórych badaczy uchodziło za urąganie podejściom naukowym. Jeżeli zgadzano się na dialog, to tylko jako na pewną formę wymiany myśli, które wprawdzie mogły być inspirujące, ale nie wnosiły nigdy nic istotnego w procesy poznania, a tym bardziej nigdy nie mogły zastąpić twardej procedur badawczych.

To, co obowiązywało w naukach ścisłych i przyrodniczych, ekstrapolowano na wszystkie inne dziedziny wiedzy, między innymi na filozofię i teologię. Podobnie rzecz ma się w kwestii światopoglądów. Można się o nie spierać, je krytykować, ale nie można na ich temat dialogować. Wszak jak pogodzić na przykład stanowisko materialistyczne z teistycznym? Tylko przez siebie podzielany światopogląd może uchodzić za wyłącznie słuszny, a jedyną dopuszczoną formą rozmowy na jego temat jest jego obrona przy równoczesnym kwestionowaniu elementów obcego światopoglądu wraz z wykazywaniem ich niepoprawności i niespójności.

Obserwowane w ostatnich dekadach zjawisko powrotu do naszego języka słowa „dialog” wraz z przyznaniem mu szczególnego miejsca w niemal wszystkich obszarach naszego życia skłania do bliższego przyjrzenia się znaczeniom i funkcjom tego słowa. Interesuje nas w tym kontekście przede wszystkim wkład, jaki w jego rozumienie wnieśli myśliciele, którzy uczynili je sercem swoich filozoficznych koncepcji, czyli tzw. filozofowie dialogu. Oczywiście, przedmiotem naszych analiz będą jedynie kluczowe zagadnienia związane z tą formą filozoficznego namysłu. Chodzi zatem, jak wskazuje tytuł, o wątek epistemiczny i etyczny. Rozważania mają za cel wprowadzenie pewnego światła i porządku w sposoby posługiwania się słowem „dialog”. Jego użycie stało się bowiem bardzo wieloznaczne i jest niejednokrotnie nadużywane. Słowem tym określa się zwykłą rozmowę, debaty społeczne, komunikację społeczną wraz ze sporami prowadzonymi w środkach masowego przekazu, a nawet ataki słowne, na które pozwalają sobie politycy, zwłaszcza w okresach kampanii wyborczych. Czasem słowem tym próbuje się opisać zwyczajną formę spotkania dwóch ludzi.

Nie kwestionując istnienia wielości form komunikacji, które można nazwać, w szerokim tego słowa znaczeniu, dialogiem, i przyjmując, że w obszarze filozofii XX w. można mówić o kilku odmiennych koncepcjach dialogu, w artykule będzie chodziło o ten sposób jego rozumienia, który przyświecał pierwszym filozofom dialogu, zwłaszcza Franzowi Rosenzweigowi. Dla pewnego rozjaśnienia wywodu będziemy przywoływali tu również polskiego reprezentanta tego kierunku, J. Tischnera. To, co uderza w ich pismach, to odkrywanie etycznego wymiaru wydarzenia dialogu jako jego podstawowego założenia i fundamentalnej charakterystyki.

Artykuł w swoim przesłaniu jest filozoficzny. Niemniej jego intencja jest szersza. Pragnie służyć pomocnymi wskazówkami wszystkim uznającym potrzebę prowadzenia dialogu. Chciałby on wesprzeć kilkoma uwagami i przemyśleniami refleksję teologiczną, a zwłaszcza te jej dziedziny, które w tytule noszą nazwę „ekumenia” i podejmują nieustanny trud przierzucania pomostów między różnymi konfesjami i religiami oraz różnorakimi postawami i poglądami w obszarze życia społecznego.

Dialog jako styl filozofowania

Pojęcie dialogu i praktyka dialogiczna znalazły swoje uprzywilejowane miejsce już w kulturze starożytnej Grecji. Formą dialogów posłużyły się wprawdzie starożytne tragedie. One po prostu są na nich zbudowane. Poprzez dialogi zawiązuje się ich centralny wątek tragiczny.

Niebawem dialog jako sposób prowadzenia wywodu zadomowił się w obszarze filozofii. Stał się ulubionym sposobem uprawiania filozofii, jej metodą, sposobem dochodzenia do prawdy. Platon zwykł ujmować swoje poglądy w formie dialogów, w których postacią centralną jest Sokrates¹. W rozmowach, które prowadzi jego mistrz z napotkanymi ludźmi, podejmowany jest wspólny trud dochodzenia do poznania i wiedzy prawdziwej. Sokrates jednak jawi się w nich jako postać dominująca i kierująca tokiem wymiany zdań. Ponieważ Platon posłużył się formą dialogu, aby za pomocą jego struktury przedstawić własne koncepcje filozoficzne, można przyjąć, że dialog nie tylko pełnił u niego funkcję wiernego odzwierciedlenia prowadzonych dysput, lecz także funkcję referującą – mającą dać głęboki wgląd w jego filozofię. Niemniej obranie Sokratesa, a nie własnej osoby, za głównego bohatera podejmowanych dyskusji sprawia, że trudno przychodzi dzisiaj jasno odróżnić poglądy jednego myśliciela od drugiego.

Z biegiem czasów nie dialog, lecz pisanie traktatów stało się dominującą formą wyrażania myśli filozoficznej, jednakże tradycja pisania dialogów filozoficznych nigdy do końca nie umarła. Wielu starożytnych i średniowiecznych autorów z upodobaniem sięgało właśnie po tę formę przedstawiania swoich własnych poglądów. Wspomnieć tu można, chociażby św. Augustyna. W napisanych przez niego dialogach pokazuje on, jak dobrze forma dialogowa nadaje się do przedstawienia prawd religijnych². Rozmowa bowiem zarysowuje drogę do ich dochodzenia i liczy się z poglądami przeciwnymi. Dialog ma to do siebie, że zawsze musi uwzględniać zastrzeżenia i pytania formułowane przez oponenta, a to prowadzi do uściślenia głoszonych poglądów i wyraźniejszego zarysowania własnego stanowiska.

Wzorzec sięgania po gatunek dialogu, jako formy żywego wyrażania poglądów, utrzymał się aż do współczesności. David Hume, empirysta brytyjski, filozof sceptyczny, pisze jedną ze swoich prac w formie dialogu. Chodzi o *Dialogi o religii naturalnej*³. Już we wstępie Hume zauważa, że forma dialogowego ujmowania nauk zanika i coraz mniej autorów po nią sięga, gdyż ci, którzy się nią posługiwali, czynili to z coraz mniejszym powodzeniem. Systematyczny wykład i próby ścisłego wywodzenia wniosków z postawionych wcześniej tez czy też jasno osadzona w rozumowych procedurach ich obrona przyjęły się jako styl metodyczny pisania traktatów filozoficznych. Hume zauważa jednak, że zaletą dialogu jest to, iż prowadzony w niej sposób wywodu może być z punktu wi-

¹ Platon. 1999. *Dialogi*. T. I–II. Tłum. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.

² Św. Augustyn. 1999. *Dialogi filozoficzne*. Tłum. zbiorowe. Kraków: Wydawnictwo Znak.

³ Dawid Hume. 1962. *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. A. Hoffeldowa. Warszawa (31.07.2019). <http://www.humanizm.net.pl/dawid.pdf>.

dzenia dydaktyki korzystniejszy od systematycznego wykładu. Powoli bowiem przygotowuje czytelnika do przyjęcia głoszonych tez i ich zrozumienia. Oczywiście, trzeba za to zapłacić trybut: dzieje się to często kosztem ścisłości i zwięzłości wywodu.

Hume jest zdania, że są jednak takie zagadnienia, dla których obranie formy dialogowej jest szczególnie pożyteczne i należy ją wówczas uznać za bardziej wartościową od pisania bezpośredniego wykładu. Racje, które za tym przemawiają, to, jego zdaniem, między innymi możliwość powtarzania podstawowej prezentowanej tezy, która dla podjętej tematyki jest kluczowa i wydaje się wprawdzie być oczywistą⁴. Dialog umożliwia ciągle na nowo wpajając ją umysłowi, aby mu nie umknęła i abyśmy zdali sobie sprawę z jej doniosłości i wagi. Sprawia to wrażenie pewnej schematyczności, ale jest ona w dialogu kompensowana świeżością ujęć oraz żywym tokiem prowadzonej rozmowy. Inną ważną zaletę opowiedzenia się za dialogiczną formą wykładu stanowi możliwość wprowadzenia w dyskurs rozmaitych punktów widzenia na obrany temat. Tę różnorodność prezentują poszczególne osoby biorące udział w dialogu. Hume uważa nawet, że rozważanie problemów filozoficznych niejako wymusza styl dialogu, gdyż taka jest natura zagadnień, iż są niejasne i niepewne. To znaczy, rozum nie potrafi wobec nich zająć jednoznacznego stanowiska i uznać niektórych rozwiązań za pewne, a innych za z góry fałszywe. Nie sposób dotrzeć do wiedzy absolutnej. W sprawach, co do których nie można nic z pewnością twierdzić, zdania ludzi będą zawsze podzielone i dlatego nie tylko są one dopuszczone, ale wręcz wymagane. Na końcu swojej argumentacji na rzecz dialogu Hume mówi, że jeśli nawet nie dochodzimy w dialogu do oczekiwanych rezultatów i wniosków, to przynajmniej od strony towarzyskiej dostarcza on przyjemności i jest wartościowy, gdyż wspiera naukę i życie towarzyskie⁵. W pewnym sensie do figury dialogicznego przedstawienia pewnych zagadnień na gruncie polskim sięgnął L. Kołakowski⁶. Ale stanowi pod tym względem wielki wyjątek.

Nie popełniając więc żadnej większej nieścisłości, można stwierdzić, że stosowanie dialogu jako formy uprawiania refleksji filozoficznej, jak i w ogóle użycie tego terminu w rozprawach i dyskursach filozoficznych w filozofii ostatnich stuleci stało się tak rzadkie, że niemal nieobecne. Nawet w nurcie fenomenologii daremnie szukać tego terminu u jej głównych przedstawicieli, chociaż interesowali się oni takimi fenomenami, jak „wzucie” – *Einführung* (E. Stein)⁷ czy

⁴ Hume. 1962. *Dialogi o religii naturalnej*, 3.

⁵ Hume. 1962. *Dialogi o religii naturalnej*, 4.

⁶ Leszek Kołakowski. 1998. *Rozmowy z diabłem*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

⁷ Edyta Stein. 1988. *O zagadnieniu wczucia*. Tłum. Danuta Gierulanka, J.F. Gierula. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

„przecucie” – *Ahnung* (A. Reinach)⁸, które wydają się być tematyce dialogu bardzo bliskie.

Założenia historyczno-systematyczne filozofii dialogu

Dla filozofa uprawiającego historię idei może więc to uchodzić za wielką niespodziankę, że nagle na początku XX w. pojawia się szereg myślicieli, których potem nazwano „filozofami dialogu”. Czy jednakże chodziło w tym nowo powstałym nurcie jedynie o powrót do dawnych, zapomnianych tradycji? Czy filozofia dialogu jest prostym nawiązaniem do dialogów Platońskich? Czy zrodziła się z uświadomienia sobie zalet prowadzenia dialogu jako sposobu filozofowania, na które to zalety wskazał Hume? Czy też chodzi w niej o coś zupełnie nowego, o merytorycznie nowe rozumienie samej idei filozofowania? Wszakże dla Hume’a powody, dla których należy posłużyć się stylem dialogicznym, mają jedynie charakter formalny. Nie wpływają bowiem na samą treść przedstawionej tematyki filozoficznej. Podobnie u Platona. Czytając dialogi, nie sposób nie odnieść wrażenia, że zostały one skonstruowane w ten sposób, iż stanowią jedynie formę dochodzenia do pewnych prawd, które już z góry zostały założone. Jak gdyby Platon w figurze dialogu chciał czytelnika doprowadzić do pewnego rozumienia sprawy, która uprzednio została już rozstrzygnięta. Są to dialogi z tezą. Tymczasem dialog podjęty jako żywa rozmowa jest otwarty, może przybrać takie zwroty, których nikt nie może przewidzieć. Wynik dyskusji pozostaje otwarty. Nie mamy więc w przypadku tej nowej grupy myślicieli do czynienia jedynie z nominalnym zabiegiem zmiany nazwy. Zresztą dialogicy nie posługiwali się wcale dialogiem jako formą literacką przedstawienia swoich poglądów. Za nazwą „filozofia dialogu” kryje się nowa koncepcja filozofowania, a także nowa wizja człowieka. Aby w ogóle filozofia dialogu mogła zaistnieć, potrzebuje jako momentu konstytutywnego drugiego człowieka – tylko w łączności z nim i w jego obliczu może się rozwijać.

Filozofia dialogu – jak już wiadomo – narodziła się w początkach XX w. U jej podstaw legły nie tylko rozważania natury teoretycznej, lecz istotną rolę w jej powstaniu, a potem w dalszym jej rozwoju odegrała sytuacja polityczno-społeczna, w jakiej znalazła się ówczesna Europa. Kontynent europejski stał się bowiem polem starć wielu sprzecznych interesów, a wielkie mocarstwa postanowiły rozwiązać je na drodze zbrojnej rozprawy ze sobą. W wir unicestwiającego ognia walk wciągnięte zostały poza głównymi adwersarzami również inne narody i państwa. Konflikt nabrał z czasem nieznanych dotychczas wymiarów, stając się konflik-

⁸ Adolf Reinach. 1989. *Sämtliche Werke*. T. I. München: Philosophia-Verlag.

tem globalnym. Stąd nazwany został potem pierwszą wojną światową. Pochłonął miliony ludzkich istnień.

Jak mogło w ogóle dojść do takiego globalnego konfliktu? Jakie – nie tylko polityczne, ale i ideowe – założenia umożliwiły to krwawe wydarzenie? Inny mi słowy: Jaką filozofią i jakim światopoglądem kierowali się ci, którzy wojnę rozpętali i sprawili, że w wyniszczającej konfrontacji stanęli naprzeciw siebie ludzie, których nie dzieliła żadna wrogość, a w innych okolicznościach prawdopodobnie żyliby ze sobą przyjaźnie? Jaka myśl rozpałała ideę konfrontacji i wojny? Albo formułując zagadnienie odwrotnie: Jakiej filozofii było trzeba, aby do tragedii nie doszło? Odpowiedzi na te pytania i wiele jeszcze innych z nimi związanych szukała cała grupa ówczesnych intelektualistów. Ale problematyka ta nie wybrzmiała u nikogo z nich z taką ostrością, jak u tych myślicieli, których potem nazwano właśnie filozofami dialogu.

Za protoplastę tego nurtu uchodzi Ferdynand Ebner. Po dziś dzień należy raczej do mało znanych myślicieli. Wprawdzie w ostatnich latach recepcja jego myśli, również w Polsce, nieco się zintensyfikowała⁹, ale dla ogółu pozostaje nadal autorem nieodkrytym. Dla tych, którzy go znali, przez długi czas uchodził za intelektualistę poruszającego się jedynie na obrzeżach wielkich zagadnień filozoficznych. Tymczasem jego myśl podejmowała kwestie, które trafiały w samo sedno spraw nadchodzących czasów i wydarzeń. Chociaż niewyrażona w fachowym języku filozofów i nieuciekająca się do pomocy precyzyjnie wypracowanych kategorii filozoficznych, co do swoich założeń zdawała się pozostawać także w istotnym sporze z niektórymi tradycjami uprawiania filozofii. Niestety, na mapie dzisiejszych nurtów filozoficznych jego myśl nadal nie znalazła przysługującego jej miejsca. To wcale nie znaczy, że należy ją uważać za przezwyciężoną i nieciekawą, niemającą nic do powiedzenia. Przeciwnie, jest bardzo aktualna, a jej znaczenie i aktualność biorą się stąd, że potrafi ukazywać drogi wyjścia z pułapek, w jakie wtrąca nas duch czasów postfaktycznych¹⁰.

W centrum duchowych zmagania F. Ebnera stanął człowiek. Dzisiaj, w dobie przynajmniej nominalnie deklarowanego antropocentryzmu, może się to wydawać sprawą banalną, ale nie było tak na przełomie wieku XIX i XX, kiedy pejzaż filozoficzny zdominowany był myśleniem systemowym oraz redukcjonistycznym. Z jednej strony pozytywizm, a z drugiej heglizm i neokantyzm wyznaczały kierunki badań. Człowiek nie stanowił zasadniczo osobnego przedmiotu analiz.

⁹ W 2016 r. zawiązała się w Chojnicach Polska Sekcja Międzynarodowego Towarzystwa im. Ferdynanda Ebnera.

¹⁰ Michael Kühnlein. 2017. *Wer hat Angst vor Gott. Über Religion und Politik im postfaktischen Zeitalter*. Stuttgart: Reclam.

Antropologia jako samodzielna dyscyplina filozoficzna jeszcze się nie narodziła¹¹, a zainteresowanie filozofią Kierkegaarda było niewielkie.

To właśnie lektura tego duńskiego filozofa z jednej strony i zainteresowanie pracami Wilhelma von Humbolta, ze względu na jego filozofię języka, z drugiej wprowadzają Ebnera na tory filozofowania. Poglądy sprecyzował w czasach końca pomroku pierwszej wojny światowej, kiedy ujawniło się jej całe okrucieństwo i bezsens. Sformułowane przekonania miały stanowić odpowiedź na absurd panującego barbarzyństwa. Książka, która wówczas wyszła spod jego pióra, nosi tytuł *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*¹². Powstała w tym samym czasie, kiedy inny niemiecki filozof, uznany za jednego z głównych teoretyków filozofii dialogu, F. Rosenzweig, wróciwszy z wojny, pisał swoje główne dzieło: *Gwiazdę zbawienia*¹³. Przygotowywał ją w okopach frontu bałkańskiego, robiąc sobie notatki na kartkach poczty polowej. Choć prace tych dwóch myślicieli powstawały niezależnie od siebie, a autorzy osobiście się nie znali, wykazywały zaskakujące podobieństwa. Sam Rosenzweig, czytając później teksty Ebnera, zauważył, że posiadają one z jego dziełem wiele wspólnych wątków, łączy je wspólna problematyka i wyrastają z tego samego ducha¹⁴.

Ponieważ percepcja dzieła *Gwiazda zbawienia* przebiegała rozmaitymi ścieżkami i ponieważ, zdaniem jego autora, najczęściej było ono interpretowane niezgodnie ani z jego duchem, ani z jego przewodnią intencją, Rosenzweig postanowił napisać krótki tekst, mający wyjaśnić czytelnikowi główne filozoficzne założenia leżące u jego podstaw. Pragnął syntetycznie wytłumaczyć, na czym polega zawarty w *Gwiazdzie zbawienia* nowy sposób filozofowania, jaka jest jego istota. Nazwał go krótko: „nowym myśleniem”¹⁵. Tym określeniem można bez zastrzeżeń objąć także sposób filozofowania Ebnera¹⁶. Później nazwa ta zostaje zastąpiona ogólnym, ale nadal nieco niejasnym i wieloznacznym terminem „filozofia dialogu”.

Na czym polegała nowość nowego myślenia? Wskażemy tu jedynie kilka centralnych wątków, wypracowanych przez Rosenzweiga. Wybieramy jego myśl

¹¹ Za klasycznych twórców antropologii filozoficznej uchodzą: Max Scheler (*Miejsce człowieka w kosmosie* – 1928), Helmuth Plessner (*Stopnie organiczności i człowiek. Wprowadzenie do antropologii filozoficznej* – 1928) i Arnold Gehlen (*Człowiek. Jego natura i miejsce w świecie* – 1940).

¹² Ferdynand Ebner. 2016. *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Tłum. Krzysztof Skorulski. Chojnice.

¹³ Franz Rosenzweig. 1998. *Gwiazda zbawienia*. Tłum. Tadeusz Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak.

¹⁴ Por. List do Rudolfa Hallo z 4 lutego 1923 r.: Franz Rosenzweig. 1976. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. T. I. Den Haag-Dordrecht: Nijhoff-Kluwer, 889.

¹⁵ Franz Rosenzweig. 1998. Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do „Gwiazdy zbawienia”. Tłum. Tadeusz Gadacz. W Rosenzweig. *Gwiazda zbawienia*, 659–688.

¹⁶ Bernhard Casper. 2016. Wstęp. Tłum. Joachim Piecuch. W Ebner. *Słowo i realności duchowe*, 8.

dlatego, że uchodzi ona za najbardziej reprezentatywną dla całego ruchu. On zaś sam uznany został za najbardziej spekulatywnego myśliciela w gronie dialogików. Mówiąc „spekulatywny”, nie mamy tu na myśli osobliwych i niesprawdzalnych roztrząsań w zupełnym oderwaniu od sfery doświadczenia, lecz fakt, że Rosenzweig odnosi swoją myśl z jednej strony polemicznie do całej tradycji filozofii zachodniej, a z drugiej daje jej solidne teoretyczno-empiryczne podstawy. Emanuel Lévinas, późniejszy przedstawiciel omawianego nurtu, powie w dziele *Całość i nieskończoność*, że gdyby w swojej pracy miał cytować Rosenzweiga, byłby on niemal wszędzie obecny¹⁷.

Rosenzweig pokazuje w *Gwieździe zbawienia*, jakimi ścieżkami podążyło myślenie filozoficzne, począwszy od pierwszych greckich myślicieli aż po współczesność. Otóż, fundamentalne dla Greków pytanie o byt było od razu ściśle związane z próbą jego wyjaśnienia. Pytano: Co stanowi zasadę bytu? Sam sposób sformułowania tego pytania, jak również sposoby udzielania nań odpowiedzi legły u podstaw całej myśli filozoficznej Zachodu. Rosenzweig szkicuje linię rozwojową, która od tego pierwszego sposobu postawienia owego pytania – zwanego pytaniem o *arche* – prowadzi aż do nowożytności: i to zarówno do narodzin nauk szczegółowych i przyrodniczych, jak i do tak spekulatywnych form uprawiania filozofii, jaką na przykład jest heglizm. Co wszystkie je łączy? Odpowiedź Rosenzweiga brzmi: zasada redukcjonizmu.

Kiedy Tales powiedział: „wszystko jest wodą”, sprowadził całość rzeczywistości – wielość jej fenomenów i bytów – do jednej zasady wyjaśniającej: była nią woda. Tak wyjaśnienie poprzez sprowadzenie jednej rzeczywistości do innej, mającej leżeć u jej podstaw, stało się ogólnie obowiązującą matrycą uprawiania nauki i filozofii. Redukcja danego badanego fenomenu do jakiejś zasady mającej stanowić jej podstawowy element konstytutywny stała się fundamentalną czynnością poznawczą w całych dziejach filozoficznych poszukiwań.

W paradygmacie starożytności naczelną zasadą wyjaśniającą był byt. Kategoria świata, a konkretnie: bytu, była tym, za pomocą czego podejmowano próbę wyjaśnienia, czym jest człowiek i czym jest Bóg. Ostatecznie wszystko jest bytem: i człowiek, i Bóg. W paradygmacie średniowiecza zasadą wyjaśniającą był z kolei Bóg. Zrozumieć świat i zrozumieć człowieka, tzn. odnieść go do Boga. On jest kluczem do rozumienia wszystkiego. W paradygmacie nowożytności zasadą wyjaśniającą stał się człowiek. Wyjaśnić, czym jest świat i czym Bóg, można jedynie poprzez ich odniesienie do człowieka i jego władz poznawczych. To od człowieka, jego świadomości rozpoczyna się wszelkie poznanie. Dotyczy ono zarówno Boga, jak i otaczającego świata. Tak więc bez poznania,

¹⁷ Emmanuel Lévinas. 2008. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 14.

jako cechy typowo ludzkiej, nie byłoby mowy ani o Bogu, ani o świecie. Tak trzy wielkie paradygmaty – Bóg, człowiek i świat – określiły dotychczasowe starania filozoficzne.

Pomysł Rosenzweiga polega na tym, żeby te trzy fundamentalne rzeczywistości, pośród których zawsze obraca się ludzkie myślenie, nie poddawać więcej procesowi redukcji poznawczych. Proponuje on zmienić radykalnie optykę badania, mianowicie: zwrócić się ku relacjom, jakie między nimi mogą zaistnieć. Przy tym podejściu Bóg pozostaje nadal Bogiem, człowiek – człowiekiem, a świat – światem. Interesujące i analitycznie ważne jest to, co się między nimi dzieje.

Zanim przejdziemy do tej kwestii, należy zauważyć, że kategorie Boga, człowieka i świata stanowią w każdej sytuacji nieusuwalne filary naszego myślenia. Poza nie nigdy w naszych dyskursach wyjść się nie uda. Stanowią nieprzekraczalne terminy graniczne. Cokolwiek obrane zostanie za temat naszych rozmów czy też przedmiot naszych badań, albo w jakiś sposób należy to do świata, albo przynależy do Boga, albo przynależy do człowieka. Nie potrafimy na nic wskazać ani też wymyślić czegokolwiek, co by nie podpadało pod jedną z tych kategorii.

Filozofia tradycyjna, z którą Rosenzweig polemizuje, w swych staraniach poznawczych zmierzała do poznania istoty: na czym polega istota Boga, człowieka i świata¹⁸. Zdaniem Rosenzweiga, tak postawiony cel badawczy nigdy nie może doprowadzić do oczekiwanych wyników badawczych. Nigdy nie będziemy wiedzieli, kim i czym są owe wielkości. Wprawdzie zdobędziemy pewną wiedzę na ich temat, ale do ich istoty nigdy nie dotrzemy. Podobnie rzecz ma się z badaniem wszelkich innych bytów składających się na naszą światową rzeczywistość. Rosenzweig przyrównuje filozoficzną metodę, pragnącą dotrzeć do istoty rzeczy, do zabiegu obierania cebuli¹⁹. Po zdjęciu jednej warstwy zdejmujemy kolejną, a potem jeszcze kolejną i zawsze widzimy to samo. To znaczy: po pierwszej filozoficznej próbie wyjaśnienia istoty danego obiektu badanego otrzymujemy wynik, który będzie rodził potrzebę kolejnego wyjaśnienia – i tak bez końca. Żadne wyjaśnienie nie będzie ostateczne i żadne nie odsłoni, na czym ta istota właściwie polega. W człowieku będziemy zawsze odkrywali to, co ludzkie, w świecie to, co światowe, a w Bogu to, co boskie²⁰. Albo sprowadzamy w akcie redukcji jedno pojęcie do drugiego, albo sprowadzamy je do siebie samych.

Stąd propozycja nowego modelu badawczego, polegającego na popatrzeniu na badany przedmiot nie od strony pytania o istotę, lecz od strony relacji, w jakich on występuje. Rosenzweig spodziewa się, że takie podejście dostarczy

¹⁸ Rosenzweig. 1998. *Nowe myślenie*, 664.

¹⁹ Rosenzweig. 1998. *Nowe myślenie*, 664.

²⁰ Rosenzweig. 1998. *Nowe myślenie*, 666.

rzetelniejszej i obszerniejszej wiedzy o rzeczach, aniżeli ich istotowe badanie wprost. Byt nigdy swojej istoty nie odsłoni, natomiast ustawicznie objawia prawdę o sobie poprzez relacje, w jakich występuje, w jakie wchodzi i w jakie wchodzić może. Aby się zatem coś o rzeczach dowiedzieć, należy przyrzeć się ich relacjom i poddać je analizie.

Rosenzweig, oczywiście, wychodzi od badania podstawowych relacji, w jakich względem siebie pozostają Bóg, człowiek i świat. Nazywa je i opisuje za pomocą pojęć zaczerpniętych ze słownictwa teologicznego. Relacja między Bogiem a światem to relacja stworzenia, między Bogiem a człowiekiem – objawienia, a między światem a człowiekiem – zbawienia.

Nie wdając się w analizę tych relacji, gdyż rozsądziłoby to ramy naszego przedsięwzięcia, zatrzymajmy się jedynie na kluczowej kwestii badania relacji jako najważniejszej czynności poznawczej. Ograniczymy się przy tym jedynie do związków immanentnych. Oznacza to, że pominiemy zasadniczo kwestię naszych odniesień do Boga, a zajmiemy się relacjami, które stanowią o naszym bycie w świecie²¹. Każdego dnia doświadczamy tego, że nasze odniesienia do świata przyjmują najrozmaitszą postać. Na wiele bowiem sposobów ustosunkowujemy się do świata rzeczy i do innego człowieka. Relacje te możemy najogólniej podzielić na dwie grupy: pierwszą stanowią nasze odniesienia do rzeczy, czyli odniesienia reifikujące, drugą – nasze odniesienia do innych ludzi, czyli odniesienia społeczne. Dla Rosenzweiga i Ebnera – podobnie jak dla Bubera czy Lévinasa i wszystkich innych myślicieli uznanych za filozofów dialogu – ten drugi typ relacji jest szczególnie interesujący, gdyż przypada mu pierwszeństwo w stosunku do relacji rzeczowych, i zasadniczo jego analizom poświęcają swoje prace. Uważają bowiem relacje międzyludzkie za kluczowe dla rozumienia zarówno człowieka, jak i całego świata. Nie oznacza to, że zaniedbują zagadnienia związane z relacjami przedmiotowymi. Wszak między oboma tymi typami relacji zachodzi wiele zależności. Ale to optyka relacji międzyludzkich decyduje o charakterze ujęć reifikujących.

Ogólnie sposób filozofowania posługujący się metodą opisu świata z perspektywy międzyludzkich obcować nazywa się myśleniem dialogicznym. Myśleć dialogicznie – to myśleć z wnętrza relacji. W Polsce tą kwestią zajął się w sposób najbardziej wnikliwy Józef Tischner, przy czym posłużył się ciekawym modelem zaczerpniętym ze świata teatru. Uznał, że świat przedmiotów można potraktować jako scenę, na której rozgrywają się dzieje ludzkich relacji, przyjmujące w swej istocie postać dramatów²².

²¹ Por. Martin Heidegger. 1994. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 89–255.

²² Józef Tischner. 2012. *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Spór o rozumienie relacji przedmiotowych

Jeśli chodzi o różnice naszych postaw względem przedmiotów i względem ludzi, warto tu wskazać na niemal powszechny *usus* przyjmowania w tej kwestii stanowiska M. Bubera. Jego zdaniem, odniesienie do przedmiotów, czyli relacja „Ja-ono”, związane jest z ich reifikacją, natomiast nastawienie do drugiej osoby, czyli relacja „Ja-Ty”, charakteryzuje się interakcją – jest dialogiczne. Musimy sobie jednak zdawać sprawę z naszych ustawicznie dających o sobie znać skłonności, zmierzających do tego, aby reifikujące postawy ekstrapolować również na inne osoby. Analizując nasze działania, sami bez trudu możemy stwierdzić, że w naszych praktykach bardzo często świadomie lub nieświadomie podejmujemy próby uprzedmiotowienia drugiego człowieka, chcemy nim manipulować i go instrumentalizować, wykorzystując do naszych własnych celów. Buber w swych tekstach z naciskiem uwrażliwia nas na fakt, że napięcie związane z relacją „Ja-Ty” jest trudne do wytrzymania, dlatego niejako automatycznie, bezwiednie wykazuje ona tendencję ześlizgiwania się na poziom relacji „Ja-ono”²³.

Nie przecząc występowaniu tych mechanizmów, Tischner dokonuje jednakże w tej kwestii pewnej zmiany optyki. Otóż stoi on na stanowisku, że nasze relacje do przedmiotów nie mają charakteru pierwotnego i bezpośredniego, lecz są zapośredniczone w uprzednich relacjach międzyludzkich. To, jak do przedmiotów się podchodzi, zależy od tego, jak wcześniej przebiegał w społeczeństwie dyskurs na ich temat – zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Patrzymy zatem na świat przedmiotów poprzez pryzmat naszego języka oraz rezultatów i postanowień, jakie wynikają z naszych międzyosobowych dyskusji oraz zachowań. Obraz i sposób rozumienia rzeczywistości przedmiotowej wyłania się z przestrzeni naszych międzyosobowych obcować. Nietrudno dostrzec zachodzące tu zależności. Tischner wskazuje na fakt, że jakość relacji dialogicznych odbija się zawsze na jakości sceny, czyli naznacza piętnem świat przedmiotów. Społeczne relacje pokojowe przyczyniają się do budowy sceny, do jej rozwoju, z kolei – kiedy są wrogie – niosą ze sobą jej niszczenie²⁴. Klasycznym przykładem jest wojna: kiedy wybucha, wypełnia przedmiotową scenę naszego życia ruinami. Koncepcja zatopienia myślenia przedmiotowego w uprzednim myśleniu dialogicznym jest niewątpliwie oryginalnym ujęciem Tischnera. Pozostaje ona zgodna z intuicjami zawartymi w założeniach filozofii Rosenzweiga.

²³ Zob. Martin Buber. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

²⁴ Tischner. 2012. *Filozofia dramatu*, 215–245.

Kontury myślenia dialogicznego

Zaprezentowany wyżej historyczno-systematyczny zarys założeń filozofii dialogu uzupełnić trzeba bardziej szczegółową charakterystyką samego myślenia dialogicznego. Czym ono jest? Na czym polega? Omawiając właściwe cechy tej formy filozofowania, pójść można różnymi ścieżkami wytyczonymi przez poszczególne filozofów. My pozostajemy nadal przy F. Rosenzweigu, ponieważ jego przemyślenia najlepiej oddają założenia, intencje i cele tego nurtu filozofowania. Legły one także u podstaw koncepcji wypracowanych przez innych autorów i są z nimi zgodne. Prezentacje i analizy myśli Rosenzweiga uzupełnimy odniesieniami do filozofii Tischnera – i to z dwóch powodów. Pierwszy: wypracowana przez niego wersja filozofii dialogu jest na tyle przejrzysta, że pozwala łatwiej zrozumieć pewne kluczowe kwestie poruszane w tym obszarze myśli. Drugi: Tischner jest naszym rodzimym filozofem i zwykle, mówiąc o filozofii dialogu czy myśleniu dialogicznym, odwołujemy się do jego poglądów. W polskim środowisku naukowym przyjął się bowiem zwyczaj, że na filozofię dialogu patrzy się przez pryzmat jego wypowiedzi. Sporadycznie odwołamy się również do poglądów czy sformułowań innych dialogików.

F. Rosenzweig, nazywając swoje myślenie nowym, pisał, że charakteryzuje się ono tym, iż „potrzebny jest inny, i – co oznacza to samo – że poważnie traktuje czas”²⁵. Inny i czas to zatem konstytutywne momenty zaistnienia myślenia dialogicznego. W jakim sensie te dwa jakże różne elementy są utożsamiane, wskazując na jeden i ten sam proces duchowy? W tym, że – zdaniem Rosenzweiga – wskazują na zwykle pomijany w filozofii fakt, że doświadczenie drugiej osoby jest zawsze czasowe, tzn., że nie tyle dokonuje się w czasie, ile czas ustanawia. Jest to czas dialogiczny, czas, który powstał wskutek więzi, jaka zaistniała między spotykającymi się osobami; jest to czas spotkania, czas trwania relacji. Dla spotykających się osób jest on czymś wspólnym. Sprawia, że ustanawia się nowa rzeczywistość, która nazywana jest „dziejami”. Dzieje tworzą wszystkie strony partycypujące w ich powstawaniu. Nawet kiedy takie wspólne bycie w relacjach ze sobą trwa bardzo krótko, nie można już zaprzeczyć jego zaistnieniu. Z sytuacji zaistniałych wspólnych dziejów, wspólnego związku czasowego między osobami rodzi się to, co nazywa się myśleniem dialogicznym, a co Rosenzweig nazwał wpiery „nowym myśleniem”. Krótko mówiąc, jeśli nie ma drugiej osoby, to nie ma wspólnych dziejów i nie ma myślenia dialogicznego.

Najlepiej przedstawić można model myślenia dialogicznego na przykładzie realnej rozmowy prowadzonej z drugim człowiekiem. U podstaw każdej takiej rozmowy leży czas. Rozmowa buduje się na czasie, czas wchodzi w jej strukturę.

²⁵ Rosenzweig. 1998. *Nowe myślenie*, 676.

Poza czasem nie ma rozmowy, poza czasem rozmowa jest niemożliwa. Upływ czasu to jej konstytutywny moment. Nie wolno jednak zapomnieć, że chodzi tu nie tylko o fizyczny czas, ale zwłaszcza o ten, który jest przeżywany przez osoby, które z sobą prowadzą konwersację. Rozmowa jest też tu szeroko rozumiana. Nie musi ona mieć charakteru ściśle werbalnego. Przemawiamy wszakże do drugiej osoby również naszymi gestami i zachowaniem. Istotne w pojęciu myślenia dialogicznego jest to, że nie jest ono ponadczasowe i że nie dokonuje się w samotności, ale w obliczu drugiego człowieka, który zawsze ma swój udział w kształceniu tego myślenia. Nawet milcząca obecność drugiego już ma na to myślenie wpływ. Cechą charakterystyczną tego myślenia jest zatem to, że jest w pewnym sensie wspólnym dziełem wszystkich uczestniczących w nim stron.

Aby myślenie dialogiczne w ogóle zaistniało, musi go coś zainicjować. Tym czymś jest zaś w wykładni fenomenologów i filozofów dialogu jakieś wydarzenie. Trudno podać definicję terminu „wydarzenie”. Jego eksplikacja jest bardzo specyficzna²⁶. Czym ono jest? W rozumieniu Rosenzweiga czymś, co nas nachodzi, nad czym nie mamy żadnej władzy. Nachodząc zaś nas, budzi naszą świadomość i skłania do działania. Jest jakąś formą wyzwania, które uderza w nas znieścacka. Wydarzeniem nie jest zatem jakiś określony byt, który potrafimy zidentyfikować. Nie jest też jakimś naszym przeżyciem w tym sensie, że jesteśmy jego jedynym konstruktorem, że wzbudziliśmy je własną wolą. Wydarzenia nie można zaplanować, nie można nim rozporządzać. Jest czymś, co do nas przychodzi niejako z innego świata, z innych obcych horyzontów²⁷.

Spotkanie

Typowym fenomenem wydarzenia jest fenomen spotkania. Spotkaniem nie jest widok ludzi przechodzących obok nas ulicą. O spotkaniu możemy mówić wówczas, kiedy zawiązała się, chociażby na krótką chwilę, więź międzyosobowa. Może ona przybrać postać milcząca – spotkanie wzroku – albo wyrazić się w jednym słowie padającym z ust drugiego człowieka. Drugiego doświadczam w moim świecie wprawdzie jako tego, który jest mi obojętny. Spotkanie rozpoczyna się w momencie, kiedy dostrzegam, że jego obecność staje się dla mnie idącą od niego formą roszczenia. Odczuwam je jako jakieś wyzwanie, aby o nim co najmniej pomyśleć albo ewentualnie podjąć względem niego jakieś działania, które jeszcze nie są niczym określone. Jak nasze spotkanie, począwszy od tego inicju-

²⁶ Bernhard Casper. 2004. „Ereignis”. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger. W Bernhard Casper. *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, 85–100. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh.

²⁷ Zob. Joachim Piecuch. 2009. „Czym jest filozofia dialogu?”. *Studia Paradyskie* 19 : 72.

jącego momentu, będzie dalej przebiegać, tego nie wiemy. Ono się wydarza, ma własną logikę. Przebiega własnymi drogami, niezależnie od naszej woli i wyobrażeń. Z chwilą, kiedy chcemy nad formą spotkania panować, w tym sensie, że z góry chcemy określić jej przebieg, nie uwzględniając wolności drugiej osoby, czy usiłujemy być tylko obserwatorami osoby napotkanej, spotkanie osuwa się do poziomu powierzchownego kontaktu. Inny się wymyka, a więc z nim staje się pozorna.

W jakich formach doświadczenie spotkania może się wyrazić – poszczególni autorzy ujmują to różnie. Dla Rosenzweiga charakter wydarzającego się spotkania ma taką postać doświadczenia, które możemy określić terminem „objawienie”²⁸. Nie chodzi tu o pozytywne objawienie treści biblijnych, lecz o doświadczenie momentu transcendentnego w przestrzeni międzyludzkich obcować, zwłaszcza w doświadczeniu miłości.

Dla Lévinasa wydarzeniem inicjującym spotkanie jest napotkanie drugiego człowieka w jego twarzy. Twarz drugiego jest jego objawieniem. Lévinas mówi wręcz o „epifanii twarzy”²⁹, która jest najbardziej wyraźnym uzewnętrznieniem obecności drugiej osoby pragnącej nawiązać ze mną więź. Twarz drugiego jest bezpośrednio dana w doświadczeniu zmysłowym, ale bije od niej jakaś siła, która nie daje się zamknąć w horyzoncie opisów empirycznych. Tropem obu myślicieli, Rosenzweiga i Lévinasa, poszedł Tischner.

Myślenie dialogiczne zainicjowane spotkaniem przyjmuje postać ustawicznego wysiłku podolania imperatywom, które w wydarzeniu tego spotkania są obecne i go tworzą. Towarzyszy temu trud rozbijania złudzeń, na które narażony jest człowiek myślący samotnie, czyli nieznajdujący drugiego człowieka jako korektora własnych poglądów. Widać z tego, że nasze myślenie, aby nie popadło w pozory, błędy i mamidła, potrzebuje – jak to jasno wyraził Rosenzweig – drugiego człowieka. Kim jest ten drugi człowiek? Jak go opisać? Jak się jawi w myśleniu dialogicznym?

Inny

Od razu trzeba zastrzec, że „drugi”, określane też terminem „inny”, a przez niektórych – „obcy”³⁰, nie jest po prostu odmianą kartezjańskiej kategorii podmiotu, a tym bardziej pojęciem człowieka opisywanego w kategoriach scjenty-

²⁸ Rosenzweig. 1998. *Gwiazda zbawienia*, 267–422.

²⁹ Lévinas. 2008. *Całość i nieskończoność*, 218–345.

³⁰ Zob. Bernhard Waldenfels. 2002. *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.

stycznego funkcjonalizmu czy strukturalizmu. Dla filozofii dialogu takie ujęcia są pewnymi abstrakcyjnymi schematami i wzorcami, wyrastającymi wyłącznie z podłoża teoretycznych arbitralnych spekulacji. Wprawdzie mówią one coś o człowieku, ale nie sięgają ani poziomu realnego doświadczenia drugiej osoby, ani też tego, jak przeżywamy siebie samych. Należy zatem postawić fundamentalne pytania: Jak drugi jawi się doświadczeniu, który fenomenologowie nazywają źródłowym? O czym mówi nam fenomenologiczna analiza świadomości, w której jawi się drugi?

Stwierdziliśmy już, że doświadczenie prawdziwego spotkania z innym człowiekiem nie pozostawia nas obojętnymi. Obecność drugiego wprowadza jakiś niepokój i może stać się punktem zwrotnym w naszym życiu. Doświadczamy go jako tego, który zawiązuje z nami relację „nosiciela roszczeń”³¹. Sugestywnie przedstawia tę sytuację J. Tischner:

Drugi przedstawił mi pytanie. Rozpoznaję je po zawieszonym głosie, po oczach, po wyrazie twarzy. Pytanie nie jest jednak ani zawieszonym głosem, ani błyskiem w oczu, ani wyrazem twarzy. Pytanie jest roszczeniem. Ten, kto pyta, rości sobie prawo do odpowiedzi. Pierwszą odpowiedzią na pytanie jest świadomość, że trzeba odpowiedzieć. W tym trzeba czujemy obecność innego człowieka. Inny człowiek jest obecny przy mnie przez to, co trzeba, abym dla niego uczynił; i ja jestem przy nim obecny poprzez to, co trzeba, aby on uczynił dla mnie. Wieź, która powstaje, jest więzią zobowiązania. Zobowiązanie to wiązanie obowiązkiem³².

Tekst ten podpowiada, że źródłowego doświadczenia człowieka nie można adekwatnie wyrazić i opisać za pomocą kategorii substancji i rozmaitych jej przypisywanych atrybutów, lecz jedynie w ramach logiki responsoryjnej. Dotyczy to nie tylko relacji do drugiego człowieka, ale i do siebie samego, gdyż „Ja” nie jest nigdy „całkowicie sobą”; „(...) spojrzenie na siebie samego (...) jest już zawsze spojrzeniem przełamanym przez innego”³³. Zdaniem dialogików, roszczenie pytania i wymóg odpowiedzi są tak głęboko wpisane w strukturę człowieka, że stanowią o jego kondycji³⁴. Nachodzące nas roszczenia drugiej osoby są niejako naszym przeznaczeniem, a uchylić się od odpowiedzi niepodobna, gdyż wszelka jej odmowa jest już pewną formą odpowiedzi.

³¹ Zob. Stanisław Czerniak. 2002. Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego. W Waldenfels. *Topografia obcego*, XIII.

³² Tischner. 2012. *Filozofia dramatu*, 16–17.

³³ Bernhard Waldenfels. 2002. Doświadczenie obcego i roszczenie obcego. W Waldenfels. *Topografia obcego*, 28.

³⁴ Por. Adriaan T. Peperzak. 1998. „Daß ein Gespräch wir sind”. W *Der Anspruch der Anderen. Perspektiven phänomenologischen Ethik*. Red. Bernhard Waldenfels, Iris Därmann, 17–34. München: Wilhelm Fink Verlag.

Inny, który stanął przede mną, jest inny z racji zebranych przez niego doświadczeń życiowych, które są różne od moich, z racji jego odmiennych lektur, wysiłków intelektualnych oraz osobistej historii życia. Jego świadomość inaczej ukształtowała się od mojej, a jego sposób patrzenia na świat nigdy nie pokrywa się z tym, który ja posiadam. Pojawienie się zatem Innego zawsze – przynajmniej w jakimś zakresie – zakłóca mój porządek rozumienia rzeczywistości i moją wizję świata. Samą swoją obecnością drugi zmusza mnie do rewizji moich dotychczasowych przekonań i zachowań. Budzi we mnie świadomość tego, że w mojej optyce rzeczywistości jestem ograniczony. Okazuje się, że świat, który jest nam wspólny, można jednak przeżywać i interpretować w sposób odmienny od mojego. Dialogicy wyciągają stąd wniosek, że indywidualne spojrzenie na świat nigdy nie wystarcza, aby twierdzić, że naprawdę jest on takim, jakim go widzimy. Ostatecznie miejscem jawienia się całej rzeczywistości, czyli jawienia się tego, co filozofowie najogólniej nazywają „byciem”, jest słowo i mowa rodząca się w relacjach międzyludzkich³⁵. Dopiero w języku bycie i jego rozumienie dochodzą do głosu. O tym, czym jest cała rzeczywistość, dowiadujemy się nie inaczej, jak tylko w procesach dialogicznych – najogólniej mówiąc, w procesach komunikacyjnych.

Przekonująco – niezależnie od tradycji myśli dialogicznej – wskazywał na to także Wittgenstein, twierdząc, że świadomość świata zawsze zapośredniczona jest w języku. Poznajemy świat wyłącznie poprzez znaczenia terminów, które odnoszą nas do ujmowanych rzeczy. Nasze subiektywne doznania są zatem zawsze zapośredniczone w języku i przez niego wyrażone. Nie mamy zatem innego dostępu do rzeczywistości, jak jedynie poprzez język, a ten jest z natury fenomenem społecznym. Stąd u Wittgensteina argument niemożliwości istnienia języka prywatnego. Rosenzweig podkreśla zaś, że kiedy mówi o języku, nie chodzi mu o system znaków, lecz o żywą mowę. Dopiero w niej relacja dialogiczna znajduje swój pełny wyraz.

Rozumienie świata i porozumienie międzyludzkie

Zaistnienie takiej żywej mowy zakłada istnienie co najmniej dwóch podmiotów – mówiącego i słuchającego, przy czym zamieniają się one swoimi rolami. Rozmowa jest zatem czymś innym aniżeli jednostronnym przekazywaniem informacji czy techniką narzucenia drugiemu człowiekowi własnych poglądów. To, co stanowi o istocie rozmowy, jest jej sercem, to proces zmierzający do wza-

³⁵ Takie rozumienie bycia jako dokonujące się z perspektywy dialogicznej zakłada np. B. Casper we wszystkich artykułach zebranych w tomie *Religion der Erfahrung*.

jemnego zrozumienia. Chodzi tu zarówno o próbę zrozumienia kwestii, którą podejmujemy w rozmowie, jak i o wzajemne zrozumienie siebie samych.

Oddajmy jeszcze raz głos Tischnerowi. Obrazowo pisze on:

Rzetelny dialog wyrasta z pewnego założenia, które musi być przyjęte – wyraźnie lub milcząco – przez obydwie strony: ani ja, ani ty nie jesteśmy w stanie poznać prawdy o sobie, jeśli pozostajemy w oddaleniu do siebie, zamknięci w ścianach naszych lęków, lecz musimy spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz, ja twoimi, a ty moimi oczami, musimy porównać w rozmowie nasze widoki i dopiero w ten sposób jesteśmy w stanie znaleźć odpowiedź na pytanie, jak to z nami naprawdę jest. Dopóki ja patrzę na siebie wyłącznie swoimi oczami – znam część prawdy. Dopóki ty patrzysz na siebie swoimi oczami, także znasz tylko część prawdy. Ale także odwrotnie: gdy ja patrzę na ciebie i biorę pod uwagę tylko to, co sam widzę, i gdy ty patrzysz na mnie i uwzględniasz tylko to, co widzisz – obydwaj ulegamy częściowemu złudzeniu. Pełna prawda jest owocem wspólnych doświadczeń – twoich o mnie, a moich o tobie³⁶.

Myślenie dialogiczne jest zatem nie tylko próbą wspólnego myślenia nad podjętym zadaniem, ale przede wszystkim próbą przerzucenia pomostu między ludźmi. Jego celem jest zarazem rozumienie świata, jak i osiągnięcie międzyludzkiego porozumienia. Nie są to jednak dwie zupełnie odmienne sprawy, między nimi istnieje ścisła zależność. Tam, gdzie nie ma porozumienia między ludźmi, tam też nie dochodzi do wspólnego rozumienia świata. Myśleniu w dialogu nie przyświeca zatem tylko zamiar pomnożenia poznania, spowodowania przyrostu doświadczenia oraz nagromadzenia informacyjnej wiedzy. Chodzi tu o sprawę głębszą.

Myśleć dla kogoś – dobro i prawda

Można myśleć przeciw komuś, można myśleć z kimś i wobec kogoś, ale można też myśleć dla kogoś. Dialogicy są przekonani, że dopiero w tej trzeciej formie myślenia mamy do czynienia z kompleksowym staraniem dialogicznym i autentycznym dążeniem do prawdy. O jaką prawdę tu chodzi? Nie tylko o taką, która polegałoby na stwierdzeniu realności zaistnienia pewnych faktów empirycznych. Ta realizuje się – jak wiemy – poprzez odwoływanie się do zasady adekwatności, przy czym element intersubiektywności nie odgrywa tu żadnej istotnej roli. Nieco inaczej wygląda sprawa w koherencyjnych teoriach prawdy, ale i jej filozofowie dialogu nie mają na uwadze. Chodzi im raczej o prawdę, o której mówi

³⁶ Józef Tischner. 2018³. *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 22.

filozofia jako o celu dążeń ducha ludzkiego. Stwierdzanie istnienia faktów jest wprawdzie podporządkowane temu szerokiemu filozoficznemu pojęciu prawdy, ale stanowi jedynie jego moment i nigdy go nie wyczerpuje.

Myśleć dla kogoś – to zdać sobie sprawę z tego, że wchodzimy w świat etyki. Odpowiedzieć na roszczenie – to zawiązać wspólny wątek z drugim i ustanowić przestrzeń etycznej odpowiedzialności³⁷. Inaczej mówiąc, myślenie dla kogoś przyjmuje etyczną postać stwarzania zobowiązań wzajemności. Fenomen etyczności wydarzenia wyraża się na rozmaitych poziomach. Zaczyna się już w samym momencie spotkania. Na skierowane do nas pytanie drugiego człowieka, które wyrasta czy to z jego fizycznej, czy intelektualnej potrzeby, można albo odpowiedzieć, albo odmówić odpowiedzi. Jakkolwiek się zachowamy, będzie to już zawsze akt natury etycznej. Nieistotna jest tu logiczna poprawność naszej wypowiedzi, ważne jest, czy na potrzebę drugiej osoby odpowiedzieliśmy – naturalnie, na miarę naszych możliwości i naszej wiedzy – czy też nie. Jeśli oczekiwanej od nas wiedzy nie posiadamy i uczciwie się do tego przyznajemy, dokonujemy aktu etycznego, który określamy jako dobry, gdyż nie wprowadziliśmy drugiej osoby w błąd. Jeżeli zaś kogoś świadomie wprowadzamy w błąd, jest to działanie etycznie złe, które możemy potraktować jako formę aktu odmowy. Podobnie na poziomie naszych praktycznych zachowań możemy na czyjeś fizyczne potrzeby, czyli na biedę drugiego człowieka, odpowiedzieć pomocą albo też możemy pomocy zaniechać.

Tischner mówi, że, znajdując się w takiej sytuacji, weszliśmy, niezależnie od naszego chcenia, w horyzont agatologiczny (od grek. *agaton* – dobro)³⁸. Przez cały czas spotkania, czy też przebiegu następujących, kolejnych spotkań, tzn. w trakcie trwania zawiązanej więzi wzajemności, poruszamy się na poziomie agatologicznym, ogólniej mówiąc – etycznym. Znaleźliśmy się bowiem w przestrzeni zachowań i wyborów, od których przebiegu będzie zależało to, czy zrealizujemy jakieś dobro względem siebie, czy też je zaprzepaścimy. Ze spotkań i ustanowionych więzi wzajemności możemy wyjść wzbogaceni lub zubożeni. Drugi przypadek ma miejsce wówczas, kiedy działaliśmy przeciw sobie i nie zrealizowaliśmy dobra, którego wzajemnie od siebie oczekiwaliśmy. W sytuacji jakiegokolwiek formy spotkania pozostajemy zatem stale rozpięci między dobrem i złem, między obietnicą a jej spełnieniem, między ocaleniem albo potępieniem. Tischner wokół tej problematyki zbudował własną odmianę filozofii dialogu, którą nazwał filozofią dramatu.

Dialogiczny wątek etyczny poszukiwania wspólnego dobra znajduje swoje dopełnienie w wątku epistemologicznym, czyli w poszukiwaniu prawdy. Roz-

³⁷ Tischner. 2012. *Filozofia dramatu*, 88.

³⁸ Tischner. 2012. *Filozofia dramatu*, 60–67.

ważając tę kwestię, wróćmy do F. Rosenzweiga, który poświęcił jej szczególną uwagę w tzw. „mesjanistycznej teorii prawdy”³⁹. Jego zdaniem, dialogiczna koncepcja prawdy musi znaleźć swój topos w kategorii wzajemności, a ta jest z natury swej fenomenem czasowym. Oznacza to, że odsłanianie się prawdy musi nosić również strukturę czasowo-dziejową. Pełna prawda może objawić się jedynie na końcu dziejów⁴⁰. Natomiast dla nas – skończonych czasowo podmiotów pozostających względem siebie w zmiennych relacjach – dostępne są jedynie fragmenty tej prawdy. Jej zdobywanie możliwe jest jedynie na drodze wcześniejszej akceptacji własnej skończoności i uznaniu konieczności skierowania się ku drugiemu człowiekowi. Jeśli odrzucimy moment komunikacji z drugim człowiekiem, będąc zdania, że wystarczają własne władze zmysłowe i zdolności intelektualne, nigdy nie będziemy wiedzieli, czy w naszych poszukiwaniach kierujemy się ku prawdzie, czy też ulegamy błędom i pozorom. Potrzebujemy drugiego człowieka i jego słowa, aby dzięki niemu dostrzec to, czego sami nie dostrzeżliśmy, albo zdać sobie sprawę z tego, że nasze własne ujęcia narażone są na jednostronność, gdyż nie uwzględniają innych punktów widzenia. Podejmując we wspólnym dialogu próby ujęcia prawdy, musimy zdać sobie sprawę z tego, że pozostają one nadal cząstkowe, że są tylko pewnymi modelami ujęcia rzeczywistości. Jedne z nich są lepiej uzasadnione, a inne mniej. Ale wszystkie zorientowane są na ostateczny kształt prawdy, jaki ona przyjmie na końcu dziejów. Rosenzweig wymienia rozmaite stopnie realizacji prawdy dziejowej. Na najniższym szczeblu znajdują się, jego zdaniem, religie pogańskie. Wyżej sytuuje się religia możeszowa i chrześcijaństwo. Każdy nurt filozoficzny czy światopogląd jest jedną z takich cząstkowych form prawdy jako próby całościowej interpretacji świata i człowieka. Jednym słowem, trzeba zawsze pamiętać, że prawda odkrywana w naszej doczesnej rzeczywistości nigdy nie jest absolutna, lecz pozostaje uwarunkowana wieloma czynnikami. Dotyczy to również naszych indywidualnych poszukiwań.

Rosenzweig w tym kontekście zadaje sobie pytanie, czy istnieją jakieś kryteria pozwalające stwierdzić, że odkryta przez nas fragmentaryczna wiedza kieruje nas ku prawdzie ostatecznej, a nie oddala nas od niej, będąc błędną i złudną. Takie kryterium znajduje w pojęciu próby (*Bewährung*)⁴¹. Otóż, o tym, czy zmierzamy ku prawdzie ostatecznej, czy nasze odkrycia są formą jej cząstkowej odsłony, decyduje to, czy buduje ona równocześnie więzy międzyludzkie, czy zmierza ku tworzeniu etycznej wzajemności i inicjuje powstawanie wspólnoty.

³⁹ Rosenzweig.1998. *Nowe myślenie*, 686.

⁴⁰ Rosenzweig.1998. *Nowe myślenie*, 687.

⁴¹ Rosenzweig.1998. *Nowe myślenie*, 687; por. Joachim Piecuch. 1992. *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*. Kraków: Wydawnictwo PAT, 264.

Krótko mówiąc, rozstrzygającym kryterium autentycznego charakteru poglądów jest to, czy obok wymiaru epistemologicznego zawiera w sobie również wymiar etyczny. Poszukiwanie prawdy ma być zarazem realizacją dobra.

Jest to możliwe zawsze tam, gdzie nasze myślenie przyjmuje właśnie formę „myślenia dla kogoś”. Oba wątki, etyczny i epistemologiczny, w myśleniu dialogicznym splatają się w jedność. Uwadze Rosenzweiga nie uszedł fakt, że „myślenie dla kogoś” jest też zawsze związane z pewną osobistą ofiarą. Jeśli nie składamy w ofierze naszego życia, to przynajmniej w jakiejś mierze składamy ofiarę z tych poglądów, które są nie do pogodzenia z ideą dobra, co też zawsze jest przeżyciem bolesnym. Ten element ofiary Rosenzweig wyraził między innymi w terminie „mesjańskość”, zawartym w formule „mesjańska teoria poznania”.

Dialogiczne myślenie domaga się zatem uwzględnienia dobra drugiej osoby. Jest to jego, myślenia dialogicznego, konstytutywny moment. Myślenie dialogiczne chce w ten sposób uniknąć zagrożenia, które zawiera w sobie myślenie monologiczne, mogące się niespostrzeżenie przerodzić w wylęgarnię podejrzanych poglądów wymierzonych w drugiego człowieka. Myślenie w dialogu z innym ukraca taką możliwość. Nie wyklucza to jednak zaistnienia rozmaitych napięć zarówno natury poznawczej, jak i moralnej. Postawa dialogiczna sprzyja raczej ich ujawnianiu i artykulacji niż ich ukryciu i zatajeniu. Nie chodzi zatem o to, by w ogóle unikać konfliktów, lecz o to, by uczyć się je rozwiązywać bez użycia form przemocy i być gotowym, przynajmniej w jakimś stopniu, do rewizji własnego stanowiska. Mamy tu do czynienia z jasno wytyczonymi granicami naszego podejścia, a stanowią je wszelkie zachowania teoretyczne i praktyczne wymierzone w drugiego człowieka i określające dyskurs jako formę bezwzględnego narzucania mu swoich poglądów. Istotnym momentem myślenia dialogicznego jest jego wolnościowy przebieg. Dialog stawia nas bowiem w sytuacji możliwości przyjęcia albo też odrzucenia czyichś poglądów. W konsekwencji oznacza to, że w „myśleniu dla kogoś” elementem centralnym jest składanie drugiemu człowiekowi świadectwa z własnych myśli, przeżyć i przekonań, a w ostateczności nawet życia. Nie przemoc i narzucanie poglądów, lecz dane o nich świadectwo stanowią o naturze myślenia. Składanie świadectwa, *martyrium*, można nazwać metodą myślenia dialogicznego.

Tak więc podejmując dyskurs dialogiczny, pozostajemy nadal uwikłani w filozoficzne i teologiczne spory o rozumienie świata i siebie samych, o bycie i niebycie, o istnienie światów możliwych i koniecznych, o naturę języka, o pojęcie szczęścia i zbawienia. Etos myślenia dialogicznego nie wyklucza też abstrakcji formalnej. Zdaniem Rosenzweiga, znajduje się ona na poziomie odkrywania zasad funkcjonowania samego języka. W filozofii nie można się jednak ograniczyć wyłącznie do analiz formalnych zabiegów językowych oraz do rozważań

nad metodami tworzenia pojęć i poprawności wnioskowań. Wprawdzie jest to bardzo istotny element filozofowania, ale trzeba przy tym pamiętać, że prawda jest wielowymiarowa. Wynika to z samej wielowymiarowości świata. Myślenie w kategoriach dialogu pragnie właśnie tę fundamentalną charakterystykę świata uwzględnić.

O szczególnym charakterze tego dyskursu – co próbowaliśmy wykazać – decyduje fakt, że przyczynia się on do podniesienia poziom świadomości etycznej naszych epistemologicznych dążeń. W przestrzeni wymodelowanej etycznie interpretacji poddane są nie tylko nasze wzajemne międzyludzkie relacje, ale również nasze odniesienia do świata. Te ostatnie stanowią zwykle odbicie tych pierwszych.

Trudno o precyzyjną definicję myślenia dialogicznego, jednak próby jego charakterystyki pozwalają sformułować wniosek, że zakreśla ono taki horyzont naszej intelektualnej działalności, w którym dobro dźwiga nasze starania o prawdę i odwrotnie: prawda jest możliwa jedynie tam, gdzie nie wykluczaliśmy dobra. Myślenie dialogiczne proponuje zatem bardzo spójną koncepcję, łączącą te dwie wielkości transcendentalne. Wprowadza nas w obszar etycznej gry o prawdę.

Zakończenie

Koncepcja dialogu jako formy myślenia pragnie nam uświadomić, że w naszych dążeniach do prawdy nie możemy odwoływać się wyłącznie do rozumu monologicznego, czyli instrumentalnego. Niewątpliwie zawdzięczamy mu osiągnięcia cywilizacyjno-materialne, naszą wiedzę o świecie i opartą na niej technikę, ułatwiającą nam na każdym kroku życie codzienne.

Nie może on jednak określać całej naszej optyki patrzenia na świat, gdyż pomijając wymiar etyczny, gubi w swej perspektywie godność człowieka. Z samej koncepcji rozumu monologicznego nie można bowiem wywnioskować, jak skończyć z jego osiągnięciem: Czy dla dobra człowieka albo też ku jego szkodzie? Ponadto sam rozum monologiczny nie zna żadnych zastrzeżeń odmawiających mu zarówno instrumentalnego traktowania przedmiotów, jak i osób. Stosowana przez niego metoda redukcyjna, w szerokim tego słowa znaczeniu, pozwala bowiem na taki kształt oglądu rzeczywistości, która staje się formą manipulacji i rozporządzania. Rozum monologiczny nie tyle dąży do prawdy, ile ją ustanawia swoimi metodami badawczymi.

Inaczej rozum dialogiczny. Otwiera nas na dyskursy wymierzone w prawdę pojętą filozoficznie, czyli odsłaniającą sensy ludzkiego życia. Jej poszukiwanie domaga się jako elementu konstytutywnego drugiego człowieka, z którym

wchodzimy w dialog, jak i fundamentalnego skierowania na wspólne dobro. Jedynie w żywole komunikacji prawda nierozzerwalnie wiąże się z dobrem, element epistemologiczny z elementem etycznym. Innymi słowy, myślenie dialogiczne przyjmuje etyczną formę stwarzania zobowiązań wzajemności w poszukiwaniu prawdy. Tym samym umiejętnie wprowadza nas w obszar egzystencjalnej gry o prawdę etyczną. Można zatem bez zastrzeżeń stwierdzić, że koncepcja dialogu jako forma myślenia nadaje naszemu myśleniu powagę i filozoficzną godność.

Bibliografia

- Buber Martin. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Casper Bernhard. 2004. „Ereignis”. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger. W Bernhard Casper. *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, 85–100. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh.
- Casper Bernhard. 2016. Wstęp. Tłum. Joachim Piecuch. W Ferdynand Ebner. *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, 5–16. Chojnice.
- Czeraniak Stanisław. 2002. Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego. W Bernhard Waldenfels. *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Tłum. Janusz Sidorek, VII–XXVII. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Ebner Ferdynand. 2016. *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Tłum. Krzysztof Skorulski. Chojnice.
- Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hume Dawid. 1962. *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. Anna Hochfeldowa. Warszawa (31.07.2019). <http://www.humanizm.net.pl/dawid.pdf>.
- Kołąkowski Leszek. 1998. *Rozmowy z diabłem*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kühnlein Michael. 2017. *Wer hat Angst vor Gott. Über Religion und Politik im postfaktischen Zeitalter*. Stuttgart: Reclam.
- Lévinas Emmanuel. 2008. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Peperzak Adrian T. 1998. „Daß ein Gespräch wir sind”. W *Der Anspruch der Anderen. Perspektiven phänomenologischen Ethik*. Red. Bernhard Waldenfels, Iris Därmann, 17–34. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Piecuch Joachim. 2009. „Czym jest filozofia dialogu?”. *Studia Paradyskie* 19 : 66–77.
- Piecuch Joachim. 1992. *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*. Kraków: Wydawnictwo PAT.
- Reinach Adolf. 1989. *Sämtliche Werke*. T. I. München: Philosophia-Verlag.

- Rosenzweig Franz. 1976. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. T. I. Den Haag-Dordrecht: Nijhoff-Kluwer.
- Rosenzweig Franz. 1998. *Gwiazda zbawienia*. Tłum. Tadeusz Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rosenzweig Franz. 1998. Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do „Gwiazdy zbawienia”. Tłum. Tadeusz Gadacz. W Franz Rosenzweig. *Gwiazda zbawienia*, 659–688. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Stein Edyta. 1988. *O zagadnieniu wczucia*. Tłum. Danuta Gierulanka, J.F. Gierula. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Tischner Józef. 2018. *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner Józef. 2012. *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Waldenfels Bernhard. 2002. Doświadczenie obcego i roszczenie obcego. W Bernhard Waldenfels. *Topografia obcego*. Tłum. Janusz Sidorek, 11–53. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels Bernhard. 2002. *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.