

Witold P. Glinkowski  
Uniwersytet Łódzki

## **Relacja dialogiczna jako warunek ludzkiej identyfikacji osobowej**

Zacznę od uwagi terminologicznej. Pisząc o ludzkiej identyfikacji osobowej — a konkretnie o dialogicznie rozumianych warunkach identyfikowania człowieka jako takiego oraz podejmowania przez niego samoidentyfikacji — zarazem będę miał na względzie „tożsamość” jako kategorię ściśle związaną z powyższym polem problemowym. Relację między pojawiającymi się tu pojęciami identyfikacji i tożsamości pojmuję operacyjnie (co jest wyborem przyjętym arbitralnie), a mianowicie tak, że proces identyfikowania lub też samoidentyfikacji prowadziłyby do uznania tożsamości, byłby jego warunkiem koniecznym i dostatecznym. Owa filiacja zachodząca między sensem powyższych pojęć ma także swoje dopełnienie — bowiem również tożsamość ma aspekt „utożsamiania” (dotyczącego podmiotu, który to czyni lub innych) i dlatego problem tożsamości jako utożsamiania wiąże się z doświadczaniem czegoś; przy czym doświadczaniu tożsamości niewątpliwie towarzyszy podejmowane przez jej podmiot identyfikowanie — własne lub innych, rozpoznawanie i stwierdzanie ich sensu. Oczywiście poprzestaję na perspektywie zawężonej, ograniczonej do identyfikacji człowieka jako osoby, i do problemu osobowej tożsamości człowieka. co więcej, interesuje mnie człowiek urealnający się w swojej egzystencjalnej konkretności, jako osobowa jednostka, a nie jako gatunkowa ogólność. A zatem pragnę — poprzestając na polu problemowym wyznaczonym horyzontem współczesnej myśli dialogicznej — skoncentrować się nie tyle na człowieku stanowiącym exemplum zbioru istot ludzkich, utożsamiającym się z pojęciem ogólnym, jako jego desygnat i identyfikującym się ze względu na gatunkowo-kulturową przynależność, ile na człowieku, który w sposób specyficzny dla swojej niepowtarzalności i egzystencjalnej „jedyności” przeżywa siebie i określa siebie jako specyficzną istotę. Jednak ta specyficzność nie oznacza ani społecznego wyobcowania, ani pozostawiania monadą zdystansowaną od innych i pozo-

stającą w sferze wykluczającej interpersonalne relacje. Przeciwnie, właśnie takie relacje są według dialogików kluczem inicjującym „bycie człowiekiem” oraz warunkiem spełniania się człowieczeństwa traktowanego jako podstawa, na której człowiek buduje i potwierdza swoją osobową tożsamość.

Stwierdzenie, że człowiek jest osobą, niesie z sobą paradoks. Z jednej strony wydaje się bezdyskusyjne — wszak nie sposób je zakwestionować. Jednak z drugiej strony razi tkwiącą w nim niejednoznacznością, wynikającą z enigmatyczności wzajemnego odniesienia użytych tu pojęć, co dodatkowo komplikuje niejednoznaczność pojęcia osoby. Istnieje, przynajmniej potencjalnie, kilka możliwych wariantów relacji między byciem człowiekiem a byciem osobą. Na przykład można zakładać, że pierwsze jest szersze od drugiego, albo odwrotnie, drugie od pierwszego, można wreszcie przyjąć — odrzucając ewentualność zachodzenia subsumpcji — że ich sensory się krzyżują.

Jednak próby zmierzenia się z tym dylematem, skądinąd ważnym, co potwierdza literatura przedmiotu — obszerna, choć, jak to bywa z literaturą filozoficzną, wciąż daleka od ostatecznych rozstrzygnięć — nie powinny na tyle zawłaszczyć pole dyskursu, by odbyło się to kosztem zmarginalizowania innej, nie mniej doniosłej kwestii. Kwestia ta dotyczy problemu genetycznego, wpisanego w filozoficzną refleksję o człowieku jako bycie osobowym oraz klucza, wedle którego przeprowadzana jest w obrębie tej refleksji identyfikacja tego bytu, ale także jego samoidentyfikacja. Chciałbym podjąć powyższe wątki, ograniczając się do tej współczesnej, głównie dwudziestowiecznej, tradycji myślenia o człowieku, która została ukształtowana za sprawą filozofii dialogu.

Tym, co wyróżnia dialogiczny sposób problematyzowania rzeczywistości antropologicznej, a zwłaszcza pytania o człowieka traktowanego jako byt aksjologicznie bezprecedensowy, byłaby relacja dialogiczna — to przeświadczenie podzielają autorzy spod znaku filozofii dialogu, niezależnie od rozlicznych subtelności oraz zasadniczych różnic zachodzących między ich projektami.

Problem symetryczności relacji Ja-Ty, szczególnie wyraźnie rysujący się w dyskusji między Buberem i Lévinasem<sup>1</sup>, wywołał obszerną dyskusję, dla-

<sup>1</sup> K. Dzikowska, *Trzy dyskusje z Martinem Buberem — Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, *Studia i Materiały*, t. 48, Poznań 2002, s. 63-71; M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, [w:] *Teksty filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Papieska Akademia Teologiczna, Wydział Filozoficzny, Kraków 1987, s. 125-144; *idem*, *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny”, 1986, nr 7/8, s. 55-65; *idem*, *Emmanuel Lévinas — Drugi, który wzywa*, [w:] *idem*, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre — E. Lévinas*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 105-174; *idem*, *Ja i Inny. Lévinas — Buber*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WFiS UW, Warszawa 2002, s. 98-110; *idem*, *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. VI, 1986, s. 463-482; *idem*, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem* [wprowadzenie i przekład],

tęgo poprzestańmy na jedynie hasłowym jego przywołaniu — w wymiarze, w jakim dotyka on kwestii tożsamości osobowej.

Polemika między Buberem i Lévinasem, tocząca się na kartach korespondencji prowadzonej przez obu filozofów w początkach lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, jest świadectwem znamienego nieporozumienia. O ile jednak w przypadku wcześniejszej korespondencji między Buberem a Franzem Rosenzweigiem można mówić o konstruktywnym, wzbogacającym obu autorów dialogu<sup>2</sup>, o tyle w tym przypadku mamy raczej do czynienia z dwoma monologami, które dość późno i dopiero w swoim finale zaowocowały częściowym konsensem, wyrażonym w dość mglistej deklaracji Lévinasa, gotowego uznać, a przynajmniej właściwie rozpoznać racje i intencje Bubera. Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że Lévinas — w odróżnieniu od Bubera — posługuje się wykładnią pojęcia tożsamości zaczerpniętą z filozoficznej tradycji i do niej zawężoną. Tożsamość nie może zostać poddana dialogicznej, a zwłaszcza etycznej rewindykacji w obrębie nowego projektu, jest ona bowiem w ocenie Lévinasa znakiem dawnej, totalizującej ontologii, jest dyktatem „Toż-Samego”, zawłaszczającym europejskim myśleniem o bycie i skutecznie kanalizującym go w duchu epistemicznej ekspansji egoistycznego podmiotu. Tożsamość, monopolizująca dotychczasową myśl, postrzegana jest przez autora jako kontrydycyjna względem inności, legitymizująca przemoc podmiotu, który zapomniał o etyce. Dla takiego podmiotu poznanie staje się podstawową racją jego aktywności. Owa aktywność skazana jest na nihilizm, implikujący degradację całego interesującego filozofię uniwersum, ponieważ: „Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić go do niczego, odebrać mu jego inność”<sup>3</sup>. Wyklucza to możliwość jakiegokolwiek jej zasymilowania w kontekście własnej filozofii, zamierzonej jako zabsolutyzowana, koherentna i perfekcyjnie bezkompromisowa „etyczna metafizyka”.

Zapewne przyjęcie takiej optyki było powodem, niejedynym, ale ważnym, zasadniczego „mijania się” obu filozofów w ich myśleniu na temat dialogicznej relacji, choć zarazem ich refleksja w jakimś ograniczonym stopniu zmierza ku dopełnieniu i uzupełnieniu wzajemnie dostrzeganych przez interlokutorów niedopowiedzeń lub niedogodności — w dużym stopniu konstатовanych za sprawą przyjmowania odrębnych perspektyw. Różnica jest jednak niekwestionowalna, a wynika też z odrębności filozoficznych zamierzeń i celów.

„Poznańskie Studia Teologiczne”, t. VI, 1986, s. 483-510; W.P. Glinkowski, *Lévinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 37, 2004, s. 283-295.

<sup>2</sup> Por. W.P. Glinkowski, *Spotkanie filozofów dialogu*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 41, 2006, s. 89-102.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 32.

Lévinas interesuje się warunkami możliwości relacji oraz jej genezą. Z kolei Buber koncentruje się na genezie relacji, na jej funkcjonowaniu, na powodach jej nietrwałości i wreszcie na ważnej okoliczności, rzucającej ciekawe światło na relację dialogiczną. Owa kwestia — jaskrawo ujawniająca swoistość ujęcia Bubera wobec propozycji Lévinasa — wyraża się konstatacją, że w przypadku relacji dialogicznej niepodobna ani pominąć któregokolwiek z konstytuujących ją podmiotów, ani zignorować prywatynnego zaplecza, będącego (jako potencjalne Ja-To) trwałą trampoliną — nieodzowną negatywną płaszczyzną możliwych odniesień dla tego, co w relacji Ja-Ty pozytywne.

Gdy zatem Lévinas z Buberowskiego stwierdzenia: „staję się Ja w zetknięciu z Ty”<sup>4</sup>, wyprowadza wniosek, że Ja swoje miejsce zawdzięcza swemu partnerowi oraz, że relacja Ja-Ty jest odwracalna — prowokuje Bubera do riposty: To nie empiryczny partner relacji jest katalizatorem samorozpoznania Ja, lecz rola ta przypada miejscu, jakie Ty zajmuje w obrębie relacji. A skoro tak, to trudno nie uznać, że owo miejsce — będące funkcją ukonstytuowania się dialogicznego *Pomiędzy* — jest potwierdzane zarówno statusem jednego, jak i drugiego uczestnika relacji. Wspomniane *Pomiędzy* — podobnie jak podmioty dialogu, którymi są Ja i Ty — nie należy do ontycznego uniwersum, lecz jest dla Bubera „prawdziwym miejscem i nośnikiem międzyludzkiego dziania się”<sup>5</sup>. Zarówno „bycie Ty”, jak „bycie Ja” zachowują swój sens i tożsamość jedynie w realiach dialogicznego „wobec-siebie”: „Tylko w relacji jest on moim Ty, poza relacją między nami ten Ty nie istnieje”<sup>6</sup>. Dlatego Buber przestrzega przed stawianiem znaku równości między Ja i Ty — tym samym oddalając zarzut Lévinasa — tożsamość wynikająca z uczestnictwa w relacji dialogicznej jest czymś całkiem innym niż tożsamość konstatawana w obrębie ontycznego uniwersum. Dlatego też „moje Ty” nie jest tożsame z „Ja Innego”, podobnie, jak „jego Ja” z „moim Ty” — żadnej z tych perspektyw nie da się zastąpić inną; nie da się dokonać subsumpcji włączającej jedną w drugą, ani wypracować jakiejś metaperspektywy, pozwalającej na pozadia logiczne „zobiektywizowanie” dyskursu. Trudno nie zauważyć, że Lévinas, imputujący Buberowi język ontologii, sam — paradoksalnie — odwołuje się do ontologicznych kategorii, wyobrażeń i argumentów.

Dodajmy, że sam problem wzajemności, nie bez winy Lévinasa, dość swobodnie posługującego się pojęciami, nawet tam, gdzie specyfika narracji szczególnie wymaga semantycznej dyscypliny, nie jest jednoznaczny, co do-

<sup>4</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, IW Pax, Warszawa 1992, s. 45.

<sup>5</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 91.

<sup>6</sup> Martin Buber, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman, W. Kohlhammer, Stuttgart 1968, s. 596; cyt. za: M. Jędraszewski, *Ja i Inny*, s. 104.

datkowo utrudnia możliwość uzyskania zgodności stanowisk. Formułując oskarżenie, że u Bubera „Połączenie odpowiedzialności i dialogu, stanowiące relację źródłową z bytem, czyli poznaniem, jest zwrotne”<sup>7</sup>, Lévinas uzupełnia je obawą, co do autentyczności takiej relacji i pyta retorycznie: „czy jest to wzajemność obmyślona, wydedukowana?”<sup>8</sup>. Uzasadniony niepokój wywołuje nadmierna, jak się wydaje, swoboda w używaniu przez Lévinasa kategorii: „zwrotność” i „wzajemność”, a w innych miejscach także: „symetryczność”. Wymienne stosowanie tych terminów — logicznie i językowo nietożsamy — musi prowadzić do nieporozumień.

W swojej słynnej książce autor umieszcza zastrzeżenie: „Można się wszelako zastanawiać, czy *mówienie ty* nie umieszcza Innego w relacji zwrotnej i czy ta relacja jest źródłowa”<sup>9</sup>. Jednak nadmierna, jak można założyć, swoboda w używaniu przez Lévinasa kategorii: „zwrotność” i „wzajemność”, a w innych miejscach także „symetryczność”, musi budzić wątpliwość, czy czasem nie doszło do nieporozumienia co do sensu używanych tu pojęć. Pisząc o „zwrotności”, Lévinas ma tu zapewne na uwadze symetryczność, której konsekwencją byłaby wzajemność. Wymienne stosowanie powyższych terminów — nietożsamy semantycznie i zmieniający sens poszczególnych kontekstów językowych — nie zapewnia owocnego toczenia sporu.

Tymczasem u Bubera, zgodnie z przyjętą przez niego dialogiczną optyką, o „realności” podmiotów dialogu nie decyduje ich ontyczny status, bądź empiryczne uposażanie, lecz miejsce, które zajmują w relacji. Dialogiczne Ja, podobnie jak dialogiczne Ty są urzeczywistniane w obrębie relacji i poprzez nią. Toteż ani empiria, ani abstrakcyjna pojęciowość nie mogą uwiarygodnić bądź falsyfikować racji przemawiających za ich dialogiczną realnością. Wiarygodność fundamentalnych słów (Ja-Ty i Ja-To), warunkujących u Bubera możliwość otwarcia się na dialogiczną rzeczywistość, postrzeganie jej jako pryncypialnej względem rzeczywistości ontycznej, a także budowanie filozoficznego dyskursu o niej wynika — czego Lévinas zdaje się nie dostrzegać — z ich dialogicznego, a nie ontycznego zakorzenienia.

## Dialogiczne przewartościowanie filozoficznych pojęć

Proponowana przez filozofów dialogu narracja dotycząca kwestii antropologicznych, a zwłaszcza koncentrująca się na osobowym wymiarze ludzkiego istnienia, wymaga sięgnięcia po kategorie pojęciowe, dotąd albo nieznanne,

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 31.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> E. Lévinas: *Całość i nieskończoność...*, s. 66.

albo co najmniej marginalizowane przez dotychczasowy dyskurs filozoficzny. Do kategorii tych należą zwłaszcza: dialog, twarz, obecność i odpowiedzialność, bo chociaż pojawiają się zarówno w codziennym języku, jak i, sporadycznie, w dyskursie filozoficznym, to jednak dialogicy nadają im sens swoisty, często radykalnie odbiegający od naturalnych intuicji językowych. Warto zatem, choćby skrótowo, przypomnieć, na czym polega modyfikacja ich treści dokonana w ramach perspektywy dialogicznej.

Dialog najczęściej funkcjonuje jako synonimiczny względem rozmowy, jednak dwudziestowieczna filozofia dialogu wydobywa z tego pojęcia sens szczególny, dotychczas przeoczany. Gdyby odwołać się do źródłosłowa greckiego, istotne dla dialogików i instruktywne dla rozumienia tego pojęcia jest nie tyle jego ewentualne pokrewieństwo z liczebnikiem ( $\delta\upsilon\omicron$ ), lecz okoliczność, że wskazuje ono na zapośredniczenie — na owo „przez” ( $\delta\iota\acute{\alpha}$ ) będące jednym z członów greckiego słowa ( $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ). Ale nie to jest odkrywcz. Wszak każdy rozumie, że dialog nie mógłby obyć się bez przynajmniej dwóch uczestników — dialog w zwykłym sensie tego słowa, czyli w istocie sytuacja polegająca na symbiotycznej wymianie monologów, realizowanej przez tych, którzy mają na względzie jakiś cel, jakiś temat i przedmiot, choć przecież niekoniecznie będzie nim najgłębsza prawda o ich własnym osobowym istnieniu. Jednak dla dialogików — wbrew powszechnym intuicjom językowym patronującym rozumieniu słowa „dialog” — najważniejsze staje to, że wpisane w nie „przez” umożliwia nie tylko, i nie tyle, ujawnienie się jakiegoś abstrakcyjnego logosu, ale umożliwia rozpoznanie uczestników dialogicznej relacji, pozwala im ujawnić się w ich ludzkiej specyfice i wyjątkowości. A zatem dialog jest nie tylko narzędziem porozumienia, formą komunikowania się, okazją umożliwiającą wymianę informacji i emocji, ale jawi się jako warunek ludzkiej, osobowej inicjacji. Właśnie ta myśl zawarta jest w stwierdzeniach: „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty”<sup>10</sup> oraz „Prawdziwe Ja egzystuje w relacji do Ty — nawet *Moi* Pascala [...]”<sup>11</sup>. I chociaż powyższa myśl w jej literalnym brzmieniu była wypowiedziana na długo przed dialogikami (np. F.H. Jacobi, J.G. Hamann czy W. v. Humboldt), to jednak formułując ją zwykle ograniczali jej sens do tych aspektów człowieka, które czynią go użytkownikiem sensu zdeponowanego w języku. I dopiero za sprawą Ludwiga Feuerbacha, a zwłaszcza dwudziestowiecznych dialogików myśl ta nabrała nowego, antropologicznego znaczenia. Kartezjańskie „monologiczne” *cogito ergo sum* u dialogików ustępuje miejsca doświadczeniu uczestnictwa w relacji

<sup>10</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 56; por. *idem, Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 32.

<sup>11</sup> F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 106.

dwóch partnerów — tego, kto „zagaduje” i tego, kto odpowiada, i dopiero wówczas może zaowocować konstatacją: „Wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”<sup>12</sup>. W ten sposób istnienie człowieka jako osoby okazuje się funkcją podjęcia dialogu, w którym uczestniczą nie tyle abstrakcyjne podmioty, lecz partnerzy wzajemnie poświadczający swoją osobową realność na poziomie nie tylko intelektualno-poznawczym, ale przede wszystkim na poziomie egzystencjalno-etycznym.

I właśnie płaszczyzna etyczna, jako specyficzny dla osobowego istnienia wymiar bycia człowiekiem — płaszczyzna wyodrębniona przez Kanta jako organizująca „praktyczny”, a nie „teoretyczny” obszar refleksji — krystalizuje się u dialogików w metaforze *t w a r z y*. Ten symbol, stanowiący centralny punkt odniesienia i kwintesencję bycia człowiekiem, sygnalizuje transcendentny wymiar ludzkiego istnienia — wymiar, bez którego człowiek byłby wedle dialogików zaledwie „nagą małą”, „kulturalnym zwierzęciem”, „produktem historii”. Skoro bowiem osobowej tożsamości człowieka nie można stwierdzać w kontekście ontycznego uniwersum ani jej z niego wyprowadzać, to gdzie jej szukać i jaką drogą ją stwierdzać? I właśnie twarz okazuje się dla dialogików ważną zasadą warunkującą osobową identyfikację i broniącą osobowej tożsamości — twarz, której nowe rozumienie zaproponowane przez Franza Rosenzweiga<sup>13</sup>, zostanie później spopularyzowane przez Lévinasa<sup>14</sup>. Twarz byłaby najgłębszą, dialogiczną i dramatyczną prawdą o człowieku. Twarzy nie można zobaczyć, nie jest ona przecież fenomenem, można jednak i powinno się ją usłyszeć — jako mistrza i nauczyciela, który apeluje i wzywa spoza wszelkiego „tu-i-teraz”, ale też jako tego, kto znalazł się w potrzebie, kto jest „w biedzie”.

Ważne założenie dialogiki wyraża się takim rozumieniem *o b e c n o ś c i*, które czyni to pojęcie kontradycyjnym względem pojęcia istnienia, niezależnie od semantycznych odmienności i niuansów, którymi filozofia różnicowałaby tę ostatnią kategorię. Obecność — w przeciwieństwie do istnienia — zawsze wskazuje na osobowe „bycie wobec”. Nie jest to zatem ani relacja zachodząca między podmiotem i przedmiotem — mająca status relacji poznawczej, ani stan polegający na istnieniu obiektów należących do ontycznego uniwersum — teoretycznie zakładany lub empirycznie konstatawany jako pewien „stan rzeczy”, niekwestionowany, choć nie zawsze i nie w jednakowym stopniu poddawany eksploracji. I jeśli istnienie poddaje się weryfikacji, to obecność, przeciwnie, nie jest dostępne poznawczo — ani

<sup>12</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990, s. 229.

<sup>13</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 656-657.

<sup>14</sup> E. Lévinas: *Całość i nieskończoność...*, s. 227-241, *passim*; *idem*, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 150-157.

bezpośrednio, ani pośrednio — i musi pozostać założeniem oraz tajemnicą. Jeśliby rozumienie obecności zawęzić do wymiaru temporalnego, to — jako terażniejszość — okazuje się ona chwilą, bezprecedensowym i bezkontekstowym trwaniem niemającym ani przeszłości, ani przyszłości, niepowiązanym ani logicznie ani treściowo z jakąkolwiek „retencją” lub „protencją”. Specyfika członu „pomiędzy”, obecnego w niemieckim słowie *Gegenwart* — wskazującego na obecność, ale też na terażniejszość czy współczesność — wyraźnie różni się od specyfiki tego członu wpisanego w słowo *Gegenstand*, bowiem to ostatnie dotyczy przedmiotu i sygnalizuje jego status, jego „stanie przed [podmiotem]”. W przypadku odnoszenia się podmiotu do przedmiotu, mamy do czynienia z zawłaszczaniem nim, przykrawaniem go do warunków percepcji, w obrębie których funkcjonuje podmiot poznający. W przypadku relacji określanej mianem obecności nie zachodzi żadna tego typu kanalizacja lub redukcja. Obecność może być konstатовana jedynie „subiektywnie”, jako ta, która relacji nadaje charakter dialogiczny, w szczególności czyni ją dialogicznym interpersonalnym spotkaniem, różnym od monologicznego uprzedmiotawiającego napotykania. Jeśli jednak można przyjąć — jak czyni to Buber — że jednym z partnerów dialogicznej relacji wzajemnego uobecniania się jest zawsze człowiek, to drugim nie musi być człowiek — potencjalnej „sfery Ty” nie stanowią bowiem wyłącznie ludzie, a ponadto nie zawsze ludzie muszą ją współtworzyć. Dzieje się tak, ponieważ granica rozdzielająca obecność *Ty* od przedmiotowości *To* nie jest trwałą granicą, która rozdzielalaby dwie rzeczywistości — rzeczywistość składającą się z ludzi i rzeczywistość składającą się z innych obiektów. Przeciwnie, granica ta przebiega poprzez wszystkie sfery ludzko-przyrodniczo-kulturowego uniwersum, co sprawia, że dialogicznym *Ty* może, za sprawą bycia obecnym, okazać się każdy obiekt będący uczestnikiem i partnerem relacji dialogicznej. Obecność — jak jej funkcję komentuje współczesny badacz myśli dialogicznej — byłaby korelatem nie tyle „do-świadczania”, ile „afirmującego przy-świadczania” dokonywanego przez ludzki podmiot<sup>15</sup>.

Dialogiczna refleksja nad człowiekiem jako bytem osobowym wiele uwagi poświęca o d p o w i e d z i a l n o ś c i <sup>16</sup>. Jest ona jednak rozumiana w sposób specyficzny, wykraczający poza powszednie konotacje językowe i poza uzus kulturowy, do którego przywykliśmy. Idzie tu o odpowiedzialność podejmo-

<sup>15</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 193.

<sup>16</sup> Spośród licznych prac poświęconych pojęciu odpowiedzialności, które funkcjonuje w orbicie filozofii dialogu i Tischnerowskiej „filozofii dramatu”, przywołajmy ostatnio wydaną: *Dramat odpowiedzialności — Drama der Verantwortung*. Romano Guardini i Józef Tischner, red. L. Hagedorn, Z. Stawrowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera — Berliner Wissenschafts-Verlag, Kraków — Berlin 2013.



waną świadomie, ale też w sposób niewynikający z kulturowej konwencji, a tym samym, w sposób niezinstytucjonalizowany i niepoddający się zobiektywizowanym ocenom. Ta odpowiedzialność wynika z podjęcia osobistej decyzji, jest funkcją egzystencjalnego zaangażowania wiążącego ludzki podmiot w całym jego spektrum i dotyczącego go bezprzyczynowo, bezwarunkowo i bez reszty. Inaczej zatem niż w przypadku odpowiedzialności rozumianej kulturowo lub juretycznie, podmiotem tej odpowiedzialności jest człowiek, który czyni siebie odpowiedzialnym, bo odpowiada „bezinteresownie” — czyli nie tylko zawieszając wszelką utylitarną kalkulację, ale też wszelką racjonalność, której *logos* byłby traktowany autonomicznie, jako zdystansowany i niezależny od *ethosu* — ale także angażując swoje, skądinąd trudno uchwytnie i nie poddające się obiektywizacji, bycie osobą. Czytamy u Bubera: „Odpowiedzialność zakłada pierwotnie kogoś, tzn. tego, kto mnie zagadnął z niezależnego ode mnie obszaru, a komu ja mam stawić czoła swoim słowem [*dem ich Rede zu stehen habe*]”<sup>17</sup>. Człowiek w żadnym momencie swego życia nie podlega przymusowi zaświadczenia o swoim osobowym statusie. Nie musi w każdej chwili czynić siebie odpowiedzialnym — nie wchodzi tu w grę żadna presja, która miałaby ograniczać jego decyzję, przeciwnie, może uchylać się od podjęcia takiego egzystencjalnego zobowiązania. Jednak takie powstrzymywanie się jest zarazem powstrzymywaniem się od dania świadectwa o własnym istnieniu na poziomie osobowym. To dlatego Buber tak jednoznacznie wiąże z sobą wizję świata, z którym ludzki podmiot ma do czynienia (nie tyle w sensie poznawczym, lecz przede wszystkim egzystencjalnym) z wizją samego podmiotu. A zatem: „To, że mówię do niego [do partnera relacji] podstawowe słowo, jest czynem mojej istoty, moim czynem istoty [*Wesenstat*]”<sup>18</sup>. I dlatego też — jak skomentuje to, nie bez patosu, badacz myśli Bubera — w podstawowym słowie Ja-Ty wolno dopatrywać się „fundamentu i procesu powoływania do życia”<sup>19</sup>. Autor ma tu oczywiście na względzie życie doświadczane i rozumiane z perspektywy człowieka, a nie życie traktowane w sposób naturalistyczny, jako powszechny proces przyrodniczy.

Za emblematyczny przykład odpowiedzialności rozumianej w sensie promowanym przez filozofów dialogu — tej, która będąc podejmowana niezależnie od obowiązujących konwencji i juretycznych regulacji, a nawet w opozycji do nich stanowi najwiarogodniejszy probierz ludzkiej osobowo pojmowanej tożsamości — wolno uznać znaną z biblijnego mitologenu odpowiedzialność

<sup>17</sup> M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, [w:] *idem, Das dialogische Prinzip*, s. 206; por. *idem, Pytanie stawiane Pojedynczemu*, przeł. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 49.

<sup>18</sup> M. Buber, *Ich und Du*, [w:] *idem, Das dialogische Prinzip*, s. 15.

<sup>19</sup> W. Faber, *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, A. Henn Verlag, Ratingen bei Düsseldorf 1967, s. 55.

podjętą przez Samarytanina. Odpowiedzialność będąca konsekwencją jego czynu, *prima facie* irracjonalnego, stanowczo wykraczała poza kategorię supererogacji, czynu „ponadobowiązkowego”, gdyż zdecydowanie się na nią trzeba uznać za czyn heroiczny. Wszak ów Samarytanin, jak trafnie stwierdza badaczka myśli dialogicznej, „sam staje się bliźnim, ponad wszelkimi niebezpieczeństwami”<sup>20</sup>. Jego czyn, wybór bycia odpowiedzialnym, czego treścią i konsekwencją było stanie się bliźnim, stał się egzaminem z człowieczeństwa — nie z przynależności etnicznej, politycznej, kulturowej lub prawnej, lecz z uwiarygodnienia siebie jako ludzkiej osoby: wolnej, niepowtarzalnej, zdolnej do współodczuwania i do bezinteresownego przyjścia z pomocą temu, kto znalazł się w potrzebie. Zgodnie bowiem z przeświadczeniem dialogików, Samarytanin okazał się tym, kto dopiero poprzez podjęcie dialogu — poprzez spotkanie osoby, jakże różne od wszelkiego podmiotowo-przedmiotowego napotykania — zweryfikował swój własny osobowo-ludzki status. Czyniąc to, potwierdził słuszność dialogicznej wykładni, która w prostych, ale dobitnych słowach ilustruje mechanizm osobowej inicjacji: „Ja muszę stać się bliźnim, a wtedy ten drugi ma dla mnie takie samo znaczenie »jak ja sam«”<sup>21</sup>. Tę samą myśl powtarza współczesny czeski filozof i teolog:

Sedno przypowieści, odpowiedź na postawione pytanie<sup>22</sup> [...] brzmi następująco: Ty sam uczyni siebie bliźnim. To, kto jest twoim bliźnim, nie może być przedmiotem spekulacji, odpowiedzi na to nie szukaj u żadnego mistrza.<sup>23</sup>

\* \* \*

Decyzja o wejściu w relację, tzn. decyzja o tym, że — mówiąc za Buberem — mam do czynienia z Ty, a nie z To, z partnerem traktowanym osobowo, a nie przedmiotowo, ma dwojakie implikacje. Ujawnia „osobowy”<sup>24</sup> status za-

<sup>20</sup> R. Kiss, *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger — ein komparativer Ansatz* [Dissertation], Wien 2010, s. 211. Por. W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter: eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37*, Mohr, Tübingen 1967.

<sup>21</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 170.

<sup>22</sup> Pytanie to brzmiało — przypomnijmy — „Kto z tych trzech okazał się według ciebie bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?”, Łk 10, 36.

<sup>23</sup> T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Wyd. WAM, Kraków 2011, s. 104-105.

<sup>24</sup> Użycie cudzysłowu sygnalizuje, że kategoria „osoby” jest tu użyta w sposób nieprecyzyjny, bowiem u Bubera jej rolę przejmują takie słowa, jak „Ty” lub „Naprzeciw” — słowa, które nie zawężają swego sensu do dziedziny podmiotów o statusie osób.

równy podmiotu podejmującego relację, jak i tego, który staje się partnerem relacji. Obie powyższe konsekwencje wejścia w relację dialogiczną i trwania w niej są z sobą nieodłącznie związane, obie wzajemnie się warunkują i wzajemnie dopełniają. Podmiot, który staje przed wyborem wejścia w relację dialogiczną lub powstrzymania się od niej — przy czym to ostatnie oznacza *de facto* wejście w relację uprzedmiotawiającą — w każdym z tych przypadków daje świadectwo zarówno o partnerze (obieckie) będącym korelatem relacji, jak i o sobie. Neutralne Ja, czyli Ja niezaangażowane w jeden z dwóch sposobów odnoszenia się do rzeczywistości — i zarazem odnoszenia się do siebie, dawania wyrazu temu, czym się w danej chwili jest — byłoby fikcją sztucznie wypreparowaną z realiów ludzkiej egzystencji i należącą jedynie do świata wirtualnych idei. Innymi słowy: „Nie istnieje [czyste] Ja samo w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa *Ja–Ty* oraz Ja podstawowego słowa *Ja–To*”<sup>25</sup>. Oznacza to, że ilekroć człowiek mówi „Ty”, czyli otwiera się na rzeczywistość, angażując „całą swoją istotę”, a także ilekroć mówi „To”, czyli angażuje się nie egzystencjalnie, lecz jedynie częściowo — jako ten, kto poznaje, kreuje, przekształca świat, a więc podobnie do Heideggerowskiego *Dasein*, teoretyczno-praktycznie, manipulacyjnie i utylitarnie odnosi się do świata i w ten sposób „rozumie się na nim” — tylekroć wyraża siebie w jednej z dwu możliwych formuł: jako Ja osobowe lub jako Ja pozaosobowe, zjawiające się w jednej lub zaledwie w kilku spośród niezliczonych ról kulturowych, społecznych czy cywilizacyjnych<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> M. Buber, *Ich und Du*, [w:] *idem, Das dialogische Prinzip*, s. 8. Nie przytaczam żadnego z dwóch wariantów tłumaczenia zaproponowanego przez Jana Doktora (M. Buber, *O Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, a także: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*), gdyż w przypadku tego fragmentu tekstu obie translacje pozostawiają wątpliwości.

<sup>26</sup> Wprawdzie również Heidegger dostrzega „ontologiczne zwrotne oddziaływanie rozumienia świata na wykładnię jestestwa” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 23), jednak zarówno charakter jego filozoficznego projektu („ontologia fundamentalna” *alias* „analitika *Dasein*”), jego zamierzenie, jak i filozoficzne instrumentarium całkowicie odbiegają od propozycji powstałych w obrębie myśli dialogicznej. Najkrócej mówiąc, u Heideggera drugi człowiek tylko o tyle „mnie poprzedza”, o ile wyłania się z horyzontu świata, będącego strukturą wielorakich zależności i odniesień (*Verweisungszusammenhang*), czytelnych za sprawą funkcjonalnie weryfikowanego sensu tworzących go utensyliów. Zatem w tej koncepcji Ja (w jakiś sposób korespondując z Heideggerowskim *Dasein*, a przynajmniej będące jego presupozycją należącą jeszcze do dawnej, przewyższonej przez Heideggera metafizycznej tradycji) nie będzie miało — jak u dialogików — statusu *alter tu*, lecz odwrotnie, Ty będzie bliższe kartezyjańsko-husserlowskiemu *alter ego*.

### **The Dialogical Relationship as a Prerequisite for Identifying a Human Person**

The main purpose of the article is to demonstrate that even if a man's personal identification is a commonly available process, which can be spontaneously and blindly triggered by each human being, it is still accompanied by certain assumptions, premises, and conditions that render it feasible. The process of personal identification — which refers to the subject him/herself and other people — focuses on a human person as an empirically elusive object. Even though man is recognisable by references to their genotype, phenotype, morphological features, cultural competences, etc., it remains difficult to determine the criteria and premises that allow us to decide whether an individual that we are facing is a human person. The concept of human person, introduced into the glossary of philosophical and philosophically anthropological terms during early medieval Trinity disputes, is a notion as non-negligible as troublesome. It seems that the modern philosophy of dialogue is the very first realm in which the issue of identifying the human person is provided with an explanation that overcomes and legitimately ignores previously insurmountable dilemmas. For dialogists, the fact that somebody is a human person comes down to being a You — a partner in a dialogical relationship. The process of identifying someone as a human person — oneself or somebody else, as these two aspects are inseparable — is conducted when we enter and remain in dialogical relationships. I face a human person whenever I open myself to a possible partner of a relationship as if encountering such a person, i.e. recognising him/her as a human person. And yet, the prerequisite for identifying someone as a human person consists in undertaking an existential action whose properties are about to ascertain me of my being a human person myself. This reminds of the biblical story (Luke 10: 29-37), whose protagonist recognises a robbed man as his neighbour, but in order to do so, he himself has to show first that he is a neighbour too, whose hero recognizes the other as a neighbour only after bearing himself witness of being a neighbour.

*Keywords:* human person, philosophy of dialogue, dialogical relation, freedom and responsibility.