Wojciech Zalewski
ORCID 0000–0002–1150–7339
DOI 10.24917/20838972.15.12

Czy filozofia dialogu jest filozofią nadziei?

Stoimy w obliczu nicości, która oblewa świat
jak ciemny ocean i nasyca nas trwogą. Jesteśmy samotni…
– Szukajcie wobec tego ratunku w bliźnich.
Z. Herbert, *Egzystencjalizm dla laików*[1]

Wydaje się, że filozofia dialogu jest jednym z najbardziej niedocenionych i zmarginalizowanych XX-wiecznych prądów intelektualnych. Rzecz nawet nie w tym, że filozofia ta nie cieszy się specjalnym zainteresowaniem na uniwersytetach i w kręgach intelektualnych. Zasmucające jest przede wszystkim to, że w tzw. świadomości powszechnej nie utrwaliło się dostatecznie zasadnicze przesłanie tego nurtu, zgodnie z którym każdy człowiek jest ze swej istoty odniesiony do innych osób, że jesteśmy zatem za siebie wzajemnie odpowiedzialni[2].

Praca na rzecz poszerzania formuły dialogu jest pracą na rzecz nadziei. Nadziei na lepsze, pełniejsze człowieczeństwo, w którym k a ż d y człowiek, niezależnie od swojej kondycji intelektualnej, moralnej czy duchowej zasługuje na uznanie i troskę. Nadziei, która nie tylko uwzględnia „mnie" i „ciebie", Ja i Ty, ale także „Trzeciego", kogoś innego niż „my", obcego, dalekiego, który jednakowoż dopomina się o uwzględnienie. Dlatego zadaniem niniejszego artykułu jest dopełniająca interpretacja filozofii dialogu jako filozofii nadziei, w której t r z e c i m dialogu jest nie tyle absolut, Bóg, co przede wszystkim inny, być może także „niechciany" człowiek.

Plan artykułu jest następujący: na początku pokrótce przedstawię podstawowe założenie filozofii dialogu, którym jest tzw. zasada dialogiczna – odniesienie Ja do Ty. Filozofami, których będę tu chciał przywołać będą reprezentatywni dla całego kierunku: Ferdninand Ebner, Martin Buber i Emmanuel Lévinas, a także – w nieco innym charakte-

1 Z. Herbert, *Egzystencjalizm dla laików*, [w:] tenże: *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998,* Biblioteka Więzi, Warszawa 2001, s. 364.

2 T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu,* Znak, Kraków 2009, s. 507–508.

rze – Gabriel Marcel, filozof, który wprost kojarzy odniesienie Ja o do Ty z nadzieją. Następnie polemicznie odniosę się do pewnej jednostronności filozofii dialogu, która, akcentując bezpośredniość relacji między podmiotem a innym oraz swoistą „obecnością" transcendencji w tej relacji, deprecjonuje trzeciego człowieka, sprowadzając go do dwuznacznej roli quasi-przedmiotowej. W ostatniej części artykułu zechcę podkreślić – za Józefem Tischnerem – nieredukowalną rolę trzeciego w dialogu jako tego, który dokonuje wewnętrznej transformacji dialogu w uniwersalizujący t r i a l o g – „przedmiot" nadziei.

Czym jest nadzieja dialogu?

Fundamentalnym założeniem filozofii dialogu jest zasada dialogiczna, odniesienie Ja do Ty. Chociaż między poszczególnymi myślicielami tego nurtu trwał spór o rozumienie natury tego odniesienia, to jednak wszyscy zgadzali się co do tego, że Ja, indywidualny podmiot, istnieje – ze swej istoty – w relacji do drugiego, do Ty[3].

Ferdinand Ebner, jeden z pierwszych dialogików, rozumie zasadę dialogiczną następująco:

> Sprawa jest bardzo prosta: egzystencja Ja zawarta jest nie w jego relacji do samego siebie, lecz – i to jest okoliczność o decydującym znaczeniu – w jego stosunku do Ty. (...) Poza tym stosunkiem nie ma w ogóle Ja. Samotność Ja nie jest czymś pierwotnym, lecz stanowi wynik jego duchowego aktu, czyn Ja, a mianowicie jego zamknięcie się przed Ty.
> Ja i Ty to duchowe realności życia[4].

Według Ebnera odniesienie Ja do Ty jest źródłem wszelkiego sensu, tak punktem wyjścia, jak i celem. Istotną rolę w odniesieniu międzyludzkim pełni mowa[5], która, zdaniem filozofa, jest nośnikiem pierwiastka transcendentnego, miłości. Miłości, która choć wydarza się na planie międzyludzkim, kojarzona jest z absolutnym punktem odniesienia, Bogiem[6]. Dlatego Ebner stwierdza: „W najgłębszych podstawach naszego duchowego życia Bóg j e s t p r a w d z i w y m T y p r a w d z i w e g o J a c z ł o w i e k a (rozstrz. – W.Z.). To ostatnie konkretyzuje się dopiero w swoim stosunku do Boga (...)"[7]. W tym sensie zatem wtórne będzie odniesienie owego „prawdziwego Ja człowieka" do Ty, którym jest

3 Tamże.

4 F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, wyb. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 83.

5 Tamże, s. 85.

6 J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu,* W drodze, Poznań 2005, s. 46.

7 F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne...*, s. 84–85.

konkretny, drugi człowiek „z krwi i kości". Wtórne, gdyż Ebner wprost przyznaje, iż zasada odniesienia Ja do Ty jest niemożliwa do rozumienia tak długo, jak długo nie zostanie zapośredniczona w wierze religijnej, w myśl zasady *fides quaerens intellectum*[8].

Martin Buber, bodajże najbardziej radykalny z myślicieli dialogicznych, zdecydowanie twierdzi, że człowiek w ogóle nie może istnieć poza relacją. Jest to bądź relacja dialogiczna, w której Ja odnosi się do Ty, bądź relacja do świata przedmiotów, który w odróżnieniu od Ty zostaje określony przez Bubera mianem To (Es)[9]. Lecz dla Bubera Ty nie ogranicza się do rzeczywistości osobowej, bowiem w relację dialogiczną można wejść także ze światem przyrody. W *Ja i Ty* czytamy m.in. opis dialogicznego odniesienia do drzewa[10]. Nastawienie dialogiczne od przedmiotowego nie różni zatem jakość korelatu tego odniesienia, ale nastawienie po stronie podmiotu, Ja.

Istotne jest to, co zachodzi m i ę d z y Ja a Ty (bądź To). Czynnikiem decydującym jest tutaj miłość lub jej brak. Tylko w miłosnym odniesieniu można bowiem powiedzieć Ty[11]. Co więcej, miłosne, dialogiczne odniesienie do Ty, z konieczności odsyła do absolutu. Jak pisze Buber: „(...) przez wszystko, co się nam uobecnia, sięgamy spojrzeniem skraju wiecznego Ty, czujemy jego powiew; w każdym Ty zagadujemy Ty wieczne, w każdej sferze w odpowiedni dla niej sposób"[12]. To zaś rodzi poważne konsekwencje. Bóg, wkraczając między Ja a Ty – obojętne czy jest to Ty drugiego człowieka, zwierzęcia czy czegokolwiek innego, w jakimś sensie zagarnia całość spojrzenia po stronie Ja. Innymi słowy, Ty wieczne, prześwitując w każdym konkretnym, „ziemskim" Ty, sprawia w końcu, że owo Ty – już nie pierwszoplanowe – schodzi na dalszy plan, stając się To. Buber stwierdza:

> Jest jednak wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia, że w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono [To – W.Z.]. Nawet jeśli jego obecność w bezpośredniej relacji była wyłączna, z chwilą zakończenia oddziaływania lub skalania przez pośrednictwo, staje się ono przedmiotem pośród przedmiotów, być może najbardziej dostojnym, lecz mimo to jednym z nich, zmierzonym i zamkniętym granicami[13].

8 Tamże, s. 87.

9 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktór, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 40.

10 Tamże, s. 42.

11 Tamże, s. 47.

12 Tamże, s. 41.

13 Tamże, s. 48–49.

Jedynie Ty absolutne nie może zostać nigdy sprowadzone do rzędu przedmiotu, jako że pozostając transcendentnym, uobecnia się w każdym Ty konkretnym[14]. Zatem, intencją dialogu rozumianego jako bezpośrednia, niepodzielna relacja Ja do Ty, jej ostatecznym celem i kresem jest odnalezienie Boga.

Myślicielem odosobnionym, a jednak powszechnie zaliczanym w poczet myślicieli dialogicznych jest Emmanuel Lévinas, kojarzony przede wszystkim z szeroko pojętym nurtem fenomenologicznym[15]. Lévinas, w odróżnieniu od pozostałych dialogików, nie uznaje symetryczności relacji Ja do Ty[16]. Przeciwnie, według filozofa, Toż-Samy[17], Ja jest od samego początku kwestionowane przez drugiego, który nie jest Ty bezpośredniej, „ciepłej" relacji, lecz kimś, kto wzywa do radykalnej, nieznoszącej sprzeciwu odpowiedzialności. Odpowiedzialności, która jest tak radykalna, że poprzedza samą relację do Innego[18], samą możliwość odniesienia się do niego[19]. Inaczej mówiąc, człowiek, Ja, jest odpowiedzialny za drugiego „aż po śmierć", niezależnie od tego, czy ów drugi jest dobry czy zły, bliski czy daleki, znany czy nieznany.

Inny jest bowiem niewyraźnym ś l a d e m Nieskończoności. Ów ślad daje o sobie znać w jego twarzy[20]. Twarzy, której – paradoksalnie – nie można ujrzeć ani dotknąć, gdyż jest ona tym, co melduje porządek całkowicie odmienny od tego, który można objąć na sposób racjonalny[21]. Precyzując, twarz jest tym, co mówi, nakazuje, dlatego jej przesłanie daje się streścić w prostocie przykazania: „Nie zabijaj!"[22], które ustanawiając granicę interwencji w życie Innego, stając na straży jego absolutnej, osobowej odrębności, jednocześnie wzywa pierwszoosobowy podmiot, jakiegoś „mnie" do radykalnej, bezinteresownej dobroci. Dobroci zaświadczającej o Nieskończoności, radykalnej transcendencji.

Lecz transcendencja wzywa, nie pozwalając się „dotknąć", zatrzymać. Nie można powiedzieć, że jest ona celem relacji dialogicznej. Na odwrót, im bardziej Ja – Toż-Samy daje się pochłonąć w relacji dialogicznej, im

14 T. Gadacz, *„Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego". Spór o relację dialogiczną (Ja-Ty) w filozofii dialogu*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera,* Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 195.

15 J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*..., s. 72.

16 E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 66.

17 W terminologii Lévinasa Toż-Samy (lub w innych tłumaczeniach Ten Sam) oznacza podmiot.

18 Lévinas, w zależności od kontekstu, określa mianem Innego tak drugiego człowieka jak i samego Boga. Tutaj, pisząc o Innym, mam na myśli wyłącznie drugiego człowieka.

19 T. Gadacz, *„Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego"*..., s. 200.

20 K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów,* Biblos, Tarnów 2000, s. 227–231.

21 E. Lévinas, *Całości Nieskończoność*..., s. 227.

22 Tamże, s. 234.

bardziej służy wzywającemu Innemu, degradując własną podmiotowość, tym bardziej pragnie transcendencji, której i tak nigdy nie dosięgnie. Bóg nie jest więc w najmniejszym stopniu obecny w dialogicznym odniesieniu Ja do Ty. Więcej, obecny, obecny-dla-mnie nie jest także sam Inny. Więź, łącząca Ja z Innym, to więź asymetrycznej odpowiedzialności, nie zaś ocalającej wszystkich miłości… Bóg nie jest zatem nigdy bliskim Ty, lecz dalekim, niedosiężnym On[23].

Chociaż wszyscy przedstawieni powyżej myśliciele podkreślają dia-logiczność relacji, która jest, na pierwszym planie, relacją człowieka do człowieka, to jednak widać wyraźnie, że – mimo różnic – tym, o co ostatecznie „rozbija się" cała problematyka zasady dialogicznej jest Bóg. Właśnie ten wymiar, wymiar transcendencji, podkreślany przez wszystkich dialogików, pozwala wysunąć przypuszczenie, że dialog jest „mieszkaniem" nadziei. Filozofem, który wprost kojarzy relację między Ja a Ty z wymiarem nadziei jest Gabriel Marcel[24]. Francuski myśliciel w swojej rozprawie poświęconej fenomenologii i metafizyce nadziei[25] wielokrotnie podkreśla dialogiczny charakter wszelkiej nadziei. Wszędzie tam, gdzie uprzednio zachodzi pełne troski i gotowości do działania odniesienie do innego człowieka, tam pojawia się – choćby zalążkowa – postać nadziei. Nadziei na co? Na przezwyciężenie negatywnej konieczności ostatecznie wyrażającej się w śmierci, w stronę *pleromy* miłości, miłości Ja do Ty, Ty do Ja – miłości My, która nie jest przeciwko nikomu, która nigdy nikogo nie uprzedmiotawia i nie wyklucza[26]. Przeciwnie, dąży do czegoś, co można by nazwać absolutną personalizacją, do komunii, która choć nie jest możliwa w świecie doczesnego doświadczenia, to jednak – jako horyzont nadziei – wzywa do realizacji. „Nie można rozpocząć procesu nadziei, nie rozpoczynając jednocześnie procesu miłości"[27], podkreśla stanowczo Marcel. Innymi słowy, nie można rozpocząć procesu nadziei, nie rozpoczynając procesu dialogu. Lecz dialogu, który nie tylko wydarza się w modelu Ja-Ty, ale – o ileż bardziej[28] – w modelu, Ja, Ty, Trzeci. W imię nadziei, która rozbraja ograniczenia relacji Ja-Ty, należy zatem

23 Trzeba podkreślić, że „Oność" w filozofii Lévinasa nie oznacza ani wymiaru przedmiotowości ani trzeciego człowieka spoza relacji Ja-Ty. Przeciwnie, „On" to oddzielony nieskończonym dystansem Bóg.

24 Marcel najczęściej jest określany mianem egzystencjalisty. Wątki dialogiczne są jednak silnie obecne w jego twórczości, dlatego – za Tadeuszem Gadaczem – uważam, że można zaliczyć tego francuskiego filozofa w poczet myślicieli dialogicznych. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku…*, s. 503.

25 G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 29–70.

26 G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 389–390.

27 Tamże, s. 60.

28 P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wyb. S. Cichowicz, tłum. różni, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 285.

odnaleźć zapomnianego Trzeciego, kimkolwiek on jest. Nie jest on Bogiem, ale nie jest również przedmiotem. Zanim postaramy się „odnaleźć" Trzeciego, przyjrzyjmy się jeszcze raz omawianym powyżej filozofom w krytycznym świetle.

Nieobecność T r z e c i e g o

Trzeci nie tyle jest nieobecny w filozofii dialogu, co raczej, jak się wydaję, jego rola jest zapoznana bądź niedoceniona. Bowiem Trzeci, rozumiany jako zewnętrzny względem relacji Ja-Ty człowiek, jako ktoś w niej niepożądany, „ustąpił" miejsca Absolutowi, który – z racji swojej transcendencji – jest najwłaściwszym, wszechobecnym Ty – „drugim", ale także właśnie „trzecim", jako że w uprzywilejowany sposób wkracza między jedyną w swoim rodzaju relację między ludzkimi Ja i Ty. Tylko czy jednostronne uznanie Boga za „jedynego" Trzeciego nie jest drogą na skróty?

Według Ferdinanda Ebnera, Ja i Ty podniesione są do rangi r e a l n o ś c i d u c h o w y c h[29]. Nie sztuka, nie nauka, nie kody kulturowe i religijne, ale właśnie odniesienie Ja do Ty jest tym, co – w ostatecznym rozrachunku – jedynie ma znaczenie. Wszystko, co w życiu ważne, co dotyczy sensu i osobistego szczęścia, czy, o wiele mocniej, wszystko, co dotyczy problematyki zbawienia, rozgrywa się między mną, konkretnym podmiotem, a Ty, przede wszystkim Boga oraz poszczególnych Ty innych osób, które wchodzą z Ja w każdorazowo niepowtarzalne relacje. Tak więc, relacja Ja do Ty ma, wyłącznie, charakter d u c h o w y. Zapytajmy więc, gdzie, według Ebnera, i czy w ogóle w świecie jest miejsce dla Trzeciego, tzn. tego, który nie będąc z Ja w aktualnej relacji, nie zapada się przecież w nicość?

W swoich pismach Ferdinard Ebner nigdzie nie mówi o figurze Trzeciego. Może powstać zatem przypuszczenie, że, zgodnie z koncepcją Ebnera, liczy się tylko ten, kto odnosząc się do Ja, znajduje się w kręgu jego świadomości. A co począć z tymi, których Ja nigdy nie spotka, którzy nigdy nie staną się Ty aktualnego odniesienia? Co z tymi, których Ja nie chce spotykać? Czy „zapomnienie o Trzecim" nie prowadzi w konsekwencji do subtelnej formy egoizmu? Rzecz przecież w tym, że Ty odnosi się do Ja i wtedy, by tak rzec, „nabiera wartości". A co, jeśli drugi człowiek, z jakiegoś bliżej nieznanego powodu nie chce bądź nie może stać się dla m n i e Ty i na zawsze pozostanie obcym? Czy powinienem na tym poprzestać? Czy obcość Trzeciego usprawiedliwia brak jego uwzględnienia? A może Ja i Ty są samowystarczalne i nie potrzebują Trzeciego, który burzy osiągniętą przez nich harmonię? Podobne pytania należałoby, jak się wydaję, zadać Martinowi Buberowi, który – przypomnijmy raz

29 F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne*..., s. 86.

jeszcze – mówi, „że w naszym świecie każde Ty musi stać się To". Czy na pewno? Czy nie ma czegoś niemoralnego w następującym spostrzeżeniu Bubera: „Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, j e s t p r z e z n a c z o n e s t a w a ć s i ę r z e c z ą l u b w c i ą ż o d n o w a z a n u r z a ć s i ę w p r z e d m i o t o w o ś ć [rozstrz. – W.Z.]"[30]? Słowem, czy jakikolwiek człowiek, choćby tylko konceptualnie, może zostać „zreifikowany" bez poważnego, r e a l n e g o uszczerbku?

Buber, nie wprowadzając figury Trzeciego, który względem bezpośredniości relacji Ja i Ty musiałby zostać ujęty jako pozytywnie rozumiany On, podkreśla, że poza aktualnym odniesieniem Ja i Ty wszystko inne traci na znaczeniu, stając się nieznacząca sferą przedmiotową. W miejsce dawnego idealistycznego solipsyzmu gloryfikującego Ja, Buber stawia Ja-Ty, które „zapomina" o Trzecim. Nawet jeśli nie zapomina, to u p r z e d m i o t a w i a, a zatem, tak czy inaczej, należy wyciągnąć wniosek, że Trzeci nie ma żadnego znaczenia. Bo nawet jeśli wydobędę go z „mroku przedmiotowości", to wówczas – z konieczności – tracę zainteresowanie „uprzednim Ty", który w tym samym momencie „staje się" dla Ja przedmiotem.

Emmanuel Lévinas, inaczej niż pozostali dialogicy, wprowadza figurę trzeciego[31], lecz – jak się wydaję – nie docenia jej wagi. Trzeci bowiem nie tyle stanowi „cel sam w sobie", ile raczej „widownię" pozostającą obiektywną miarą odniesienia Toż-Samego do bezpośrednio danego Innego. Czytamy:

> Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest ogołoceniem, obecnością trzeciego (to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy) (...). Dlatego relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa, nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko słowem, które sprawia, że wyzbywam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie, które wypowiada świat obiektywny i wspólny – ale także kazaniem, upominaniem, mową profetyczną[32].

Przede wszystkim, zwróćmy uwagę, iż nie bez znaczenia dla rozumienia trzeciego (a także Innego) pozostaje to, jak Lévinas pojmuje Toż-Samego. Filozof, podkreślając prymat „drugiego" i – na dalszym planie – „trzeciego", konsekwentnie depcze i umniejsza „pierwszego". Etyczny podmiot, na którym spoczywa odpowiedzialność, Ja, nie ma bowiem dla Lévinasa znaczenia w tym sensie, że pozbawiony jest – z etyczno-meta-

30 M. Buber, *Ja i Ty*..., s. 49.

31 Świadomie piszę w tym miejscu „trzeci" z malej litery, ponieważ tak też – w odróżnieniu od pisowni „Inny" – czyni w swoich pismach Lévinas.

32 E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*..., s. 253.

fizycznego punktu widzenia – wszelkich praw. Ma być bezwarunkowo oddany. A skoro tak, to pod znakiem zapytania należy także postawić niewinność Innego i trzeciego. Czy nie są oni, z perspektywy uwzględniającej osobiste dobro podmiotu etycznego, rozumiani na sposób negatywny? Sam Lévinas mówi, że twarz k w e s t i o n u j e Toż-Samego. Kwestionuje, a zatem stosunek Innego do Toż-Samego jest zagarniający i, paradoksalnie, agresywny w swojej bierności. Znacznie więcej, skoro Lévinas wprost stwierdza, że Inny wraz z trzecim kwestionują Ja w jego wolności, to znaczy to dokładnie tyle, że odbierają mu jego człowieczeństwo, sprowadzając do rangi funkcjonalnego przedmiotu.

Lecz prócz idealnego porządku metafizyczno-etycznego, w którym Ja pełni rolę całkowicie podrzędną, Lévinas dostrzega jeszcze twardy porządek rzeczywistej codzienności: codzienności życia społecznego wraz ze wszystkim, co mu przynależy. Filozof przyznaje, że między Toż-Samym, Innym a trzecim, czyli wszystkimi ludźmi, musi dojść do swoistej gry ustanawiającej rodzaj kompromisu, który Lévinas nazywa braterstwem[33]. I choć równość braterstwa w żadnym wypadku nie znosi odpowiedzialności Toż-Samego, to jednak nadaje jej konieczną miarę, wpisując w logikę porządku społecznego: rodziny, instytucji, norm prawnych, obyczajów *etc.*[34]. Dlatego Toż-Samy nie może bez reszty zatracić się we wzywającym Innym: ten odsyła bowiem do powszechności, której źródłem jest właśnie ów trzeci[35].

Zapytajmy zatem, czy trzeci, rozumiany jako m i a r a „niewolniczego" odniesienia do Innego, nie zostaje przez Lévinasa na swój sposób zreifikowany? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Broniąc francuskiego filozofia przed takim zarzutem należałoby podkreślić pewną niejednoznaczność trzeciego, który, by tak się wyrazić, sprowadzając Toż-Samego na ziemię, w tzw. codzienność, otwiera przed nim jednocześnie głęboki sens sprawiedliwości[36] jako wymogu etycznego. Bowiem Trzeci „zawiera się" już w spojrzeniu Innego, który wzywając do odpowiedzialności, p o s y ł a do trzeciego ustanawiając i warunkując zasadę sprawiedliwości[37]. Ta zaś, stanowiąc społeczne przedłużenie odpowiedzialności, podkreśla metafizyczną godność trzeciego, jego nieredukowalność i ważność. „Sprawiedliwość polega na tym, że w Innym widzę nauczyciela, mistrza"[38].

Można powiedzieć, że w sprawiedliwości trzeci zostaje rozpoznany jako „inny" Inny. Dlatego, dostrzegając mistrza tak w „drugim", jak i w

33 Tamże, s. 254–255.
34 Tamże, s. 338.
35 Tamże, s. 252.
36 J. Migasiński, *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa*, „Etyka" 49 (2014): 83-96 (dostęp: 11.02.2019).
37 E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność…*, s. 252.
38 Tamże, 70.

trzecim, Toż-Samy nie pozostaje bezwolny, lecz nabiera cech aktywnego podmiotu, który może ważyć środki bądź dokonać odmowy. Jest tak, ponieważ etyczno-metafizyczna postać rozkazu twarzy nie jest rozkazem arbitralnym, rozkazem Innego jako takiego, lecz zasadza się na wymogu upowszechnionej odpowiedzialności – sprawiedliwości, która nieograniczona do relacji między „mną" a „drugim", domaga się trzeciego. Zatem, etyczna zasada sprawiedliwości zdaje się przyświadczać na rzecz „pozytywności" trzeciego, który nie tylko równoważy bezpośrednie odniesienie etyczne na linii Toż-Samy – Inny, ale znacznie je pogłębia i „upraktycznia"; czyni możliwym i przekonującym, nie tracąc przy tym swojego zakorzenienia metafizycznego. Jednocześnie jednak trzeba zauważyć, iż – w świetle niniejszych analiz - zasada sprawiedliwości jako fundament etycznych odniesień międzyludzkich nie jest zadowalająca. Relacja człowieka z człowiekiem to coś znacząco większego niż relacja sprawiedliwości. Sam Lévinas przyznaje, że zasada sprawiedliwości zawiera w sobie element „nieludzki": „Pierwotna relacja społeczna to stosunek osobowy powstający w surowej sprawiedliwości, która mnie sądzi, a nie w miłości, która mi wybacza"[39]. Innymi słowy, relacja zasadzająca się na kategoryczności wezwania, czyni z innego człowieka kogoś a-indywidualnego; przestaje on być imiennym człowiekiem „z krwi i kości", stając się rzecznikiem powszechnej, wyższej, osądzającej zasady.

Dlatego powyższa uwaga dotycząca etycznego wymogu sprawiedliwości nie zmienia jednak tego, że trzeci jest tym, który „przeszkadza" Toż-Samemu w podjęciu wyjściowej, radykalnej, „zatracającej" odpowiedzialności za Innego. Bowiem Lévinasowski trzeci, wkraczając w bezpośrednią relację między Ja a Innym, zaburza jej wyłączność, łagodzi jej wyjściowy radykalizm - jakkolwiek go skądinąd oceniać - a zatem, w moim przekonaniu, pełni w swej istocie przedmiotową funkcję czynnika pośredniczącego. Dlatego, jak się wydaje, można wyciągnąć wniosek, iż trzeci – tak jak rozumie go Lévinas – „odgrywa rolę" ograniczającą, nie zaś wyzwalającą.

Trzeci, jeśli ma być rozumiany w sposób pozytywny, nie może stanowić miary odniesienia do drugiego. Stosunek Ja do Trzeciego powinien być w pełni afirmatywny, nie zaś względny. Bowiem Trzeci, „wkraczając" w bezpośrednie odniesienie na linii Ja – Ty, niczego mu nie ujmuje, nie znosi bez-pośredniości. Przeciwnie, należy raczej podkreślić, że Trzeci stanowi pozytywne wyzwanie dla relacji bliskości; pojawiając się w jej horyzoncie, otwiera wymiar n i e s k o ń c z o n y c h możliwości. „Domagając" się zauważenia, ustanawia próbę dla tego, co zasadnicze: dla miłości, która, ze swej istoty, nikogo przecież nie wyklucza. Nie ogranicza się zatem do napięcia Ja-Ty, ale wykracza w stronę On – Trzeciego.

39 Tamże, s. 367.

Trialogos – horyzont spełnionej nadziei

Figura Trzeciego symbolizuje uniwersalizm fenomenu miłości. Trzecim jest każdy człowiek, niezależnie od tego, czy jest bliski[40] czy daleki. Może być dzieckiem, rodzicem, przyjacielem, ale także tzw. człowiekiem obojętnym, oponentem czy nawet – w skrajnych sytuacjach – wrogiem. Wrogość Trzeciego nie znosi jednak prawdy o tym, że pozostaje on człowiekiem, a zatem ma swoją godność, poniżej poziomu której zejść nigdy nie można[41]. Są tacy Trzeci, którzy mogą wejść z Ja w sytuację bezpośredniości. Bliskość zakłada obydwa odniesienia: zarówno Ty, jak i On. Przejście od Ty do On nie musi być równoznaczne z degradacją bliskości. O ile odniesienie do Ty zakłada jednak z a w s z e wymiar bliskości, o tyle odniesienie do On – wzięte *in abstracto* – akcentuje raczej dystans. Dlatego podkreślmy, że to właśnie człowiek daleki jest przede wszystkim modelowym przykładem Trzeciego i na nim skupmy naszą dalszą uwagę.

Dystans może być w pewnych przypadkach nieprzezwyciężalny: istnieje Trzeci, który nigdy nie stanie się bliski, tzn. nigdy nie stanie się dla Ja Ty. Przyczyn jest wiele: ograniczenia kulturowe, tzw. różnice interesów, poziom świadomości, wykształcenie, spojrzenie na kwestie zasadnicze, a także nieprzezwyciężalne ograniczenia przestrzenne, np. fakt, że jesteśmy od siebie oddzieleni nieraz dziesiątkami tysięcy kilometrów.

Trzeci nie daje się sprowadzić do Ty. Czy dążenie do zniesienia Trzeciego nie należy uznać za naiwne i utopijne? Czy nie na tym polega właśnie zasadniczy błąd myślicieli dialogicznych, którzy zamiast dążyć do afirmacji Trzeciego, pragną zredukować go do bezpośredniego Ty? Ewentualne odniesienie do Trzeciego pozostaje dla nich czymś wtórnym, dlatego też, jak wskazano powyżej, ma on charakter przedmiotowy lub quasi-przedmiotowy. Z Trzecim, jako takim, nie można się nigdy bezpośrednio porozumieć. Gabriel Marcel uważa nawet, że tam, gdzie mamy do czynienia z On[42], tam nie może być mowy o darze[43] czy miłości[44]. Istotnie, miłość do bliskiego jest czymś innym niż miłość do dalekiego.

40 Znakomite analizy fenomenu bliskości przedstawia Adam Hernas w swojej najnowszej książce. A. Hernas, *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego,* IMJT, Kraków 2017.

41 Wyjątkami są tutaj sytuacje skrajne, domagające się tzw. stanu „wyższej konieczności". Może się bowiem zdarzyć, że pozbawieni wyboru, w samoobronie czy obronie innych osób bądź zasadniczych wartości zmuszeni jesteśmy zastosować przemoc – tak werbalną, jak i fizyczną. Pozytywnego odniesienia do Trzeciego nie należy zatem utożsamiać z postawą skrajnie pacyfistyczną.

42 Marcel rozumie „On" zgoła inaczej niż Lévinas. Marcelowskie „On", podobnie jak Buberowskie „To", odsyła wprost do wymiaru przedmiotowego.

43 G.l Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 136.

44 Tamże, s. 137–138.

Czy jednak „maksymalizm" tej pierwszej czyni niemożliwym „minimalizm" tej drugiej? Czy fakt, iż między Ja a On „nic nie zachodzi" ma prowadzić do opatrzenia Trzeciego wskaźnikiem obojętności?

Gra między Ty a On jest grą między bliskością a dystansem. W relacji między Ja i Ty dystans, jeśli występuje, to w stopniu minimalnym. Na antypodach takiej szczególnej relacji znajduje się sytuacja radykalnego dystansu między „mną" a Trzecim. Rzecz w tym, że Trzeci, nawet ten najdalszy, nie może być niezauważony, skreślony. Dlatego Józef Tischner, jedyny myśliciel bliski paradygmatowi dialogicznemu, który dostrzegł pozytywną i niezbywalną „funkcję" Trzeciego, celnie zauważa:

> On nie ma przesłanek. (...) W pełnym rodowodzie Onego role kluczową odgrywa przeżycie bezinteresowności. (...) Samo słowo „bezinteresowność" nie jest jednak najszczęśliwsze, ma bowiem sens negatywny, oznacza odstępstwo od siebie (...). I n n y jest inny i dlatego trzeba wciąż podchodzić do niego inaczej, porzucając własny punkt widzenia i własny „interes". Sama bezinteresowność nie tłumaczy jednak jeszcze genezy Onego. (...) Aby napotkać Onego, muszę wyłonić z siebie coś więcej niż bezinteresowność, muszę wznieść się do poziomu wspaniałomyślności. Do tego potrzebny jest jednak ktoś trzeci – On.[45]

Czym innym może być wzbudzenie w sobie wspaniałomyślności, którą – w odniesieniu do Trzeciego – postuluje Tischner, jeśli nie właśnie cudem wydarzenia miłości, doświadczenia rodzącego się z samego faktu przyjęcia Innego – Trzeciego jako takiego? Czy właśnie takie przyjęcie Trzeciego nie jest źródłem, a zarazem przesłanką dla nadziei rozumianej jako nieustępliwe przekraczanie wszelkich ograniczeń w stronę transcendentnego, absolutnego Dobra?

Lecz Tischner przyznaje: On, z racji swej obcości, może przynieść ze sobą również zagrożenie[46]. Zwłaszcza, jeśli jest to Trzeci nie-obliczalny, to znaczy Trzeci spoza kręgu naszej potencjalnej możliwości zrozumienia go: Trzeci z innej kultury, religii, z innego „świata". Ryszard Kapuściński słusznie formułuje następującą diagnozę, stanowiącą zarazem otwarcie horyzontu nadziei:

> Problem Innego i relacji z nim, stosunku do niego, filozofia spotkania rozważała dotychczas na ogół w sytuacji naocznej bezpośredniości i w obrębie tej samej kultury. Przed tym kierunkiem filozoficznym stoi jeszcze otworem pole dociekań nad relacją Ja-Inny, kiedy jedna ze stron należy do innej rasy, religii lub kultury. W jakim stopniu będzie to

45 J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Znak, Kraków 2017, s. 26–27.
46 Tamże, s. 29–30.

komplikowało tok naszej refleksji, czyniło ją bardziej złożoną, trudną i wieloznaczną?[47]

Czy zatem zagrożenie, które – nie jest to wykluczone – może wraz ze sobą przynieść Trzeci, oznacza, że mamy przestać go zauważać lub, co gorsza, aktywnie się przed nim bronić? Czy brak choćby próby, nawiązania relacji z Trzecim może zostać jakkolwiek usprawiedliwiony? Jeśli opowiemy się za nadzieją rozumianą jako dążenie do przezwyciężania międzyludzkich granic, odpowiedź na to pytanie musi przybrać postać negatywną.

Próby poszerzania formuły dialogu o tak rozumianego Trzeciego, do której wzywa m.in. przywołany Kapuściński, chociaż są, w niewielkiej mierze, podejmowane na poziomie rozważań filozoficznych[48], to jednak nie są dostatecznie wcielane, o czym może świadczyć choćby skrajnie niechętny i podbudowany ideologicznie stosunek do ludzi uciekających z krajów objętych wojną[49]. Strach przed Trzecim – przed obcym, innym, dalekim ciągle pozostaje tym, co dominuje, zarówno na poziomie relacji międzyludzkich, jak i na poziomie społeczeństw i podmiotów politycznych. Jak go przezwyciężyć? Być może wystarczy uświadomienie, że Trzeci jest człowiekiem, tzn. jak pisze dalej w przywoływanym już eseju Tischner:

> (...) uśmiecha się, płacze, wyraża życzenia, pragnienia, żale i oczekiwania, smutki, radości, tęsknoty. I n n y tym różni się od rzeczy, że rzecz się „zjawia", a i n n y się „wyraża". Poza ciągiem wyrazów – ekspresji – ukazuje mi się wnętrze i n n e g o. I n n y ma swoje wnętrze, swoją „głębię". W swej głębi jest on niewyczerpywaną „pełnią", jest „bogactwem", które się „przelewa"[50]

Uznanie c z ł o w i e c z e ń s t w a Trzeciego, wydobycie go z mroku przedmiotowości – oto warunki *sine qua non* nadziei, która otwierając na Innego człowieka, otwiera na horyzont Transcendencji rozumianej jako absolutne Dobro[51].

***

47 R. Kapuściński, *Inny w globalnej wiosce*, Znak 584 (2004): 33.

48 K.f Mech, *O możliwości poznania Innego*, [w:] tenże, *Czlowiek – natura – transcendencja,* , IMJT, Kraków 2014, s. 291–348.

49 „CBOS: 63 proc. badanych Polaków nie zgadza się na przyjmowanie uchodźców", dostęp 13.06.2018, https://www.gosc.pl/doc/4363636.CBOS-63-proc-badanych-Polakow-nie-zgadza-sie-na-przyjmowanie

50 Tischner, *Inny*, 31.

51 Karol Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne,* Znak, Kraków 2017, s. 280–283.

Trzeci, kimkolwiek i gdziekolwiek jest, ma zatem dla Ja niezbywalne znaczenie. Dlatego „przedmiotem" nadziei jest to, iż *Dia-logos* zdoła przeistoczyć się w *Tria-logos*, że – w końcu – ważni staną się nie tylko ci, którzy znajdują się w kręgu naszego bezpośredniego zainteresowania, nie tylko „nasi"(Ty), ale także obcy, dalecy, inni. Słowem, że ważni staną się w s z y s c y.

Gabriel Marcel stwierdza: „Ukochać jakąś istotę (...) to powiedzieć: ty nie umrzesz"[52]. Ta myśl stanowi, zdaniem francuskiego myśliciela, przesłankę dla nadziei. Rzecz jednak w tym, że nie tylko Ty jest tym, kto nie powinien umierać. Trzeci z racji swojego człowieczeństwa również „domaga się" w Ja uznania dla swojej niepowtarzalnej nieśmiertelności. Autentyczna nadzieja polega zatem na pragnieniu *pleromy,* w której nie tylko Ja i Ty, ale Ja-Ty-On stają się sobie bliscy, łamiąc „ziemską" konieczność oddalającego dystansu[53]. Lecz, co bardzo ważne, jedność nie oznacza monizmu ani redukcji do modelu Ja-Ty, który „wchłaniałby" Trzeciego. Przeciwnie, „cud", którego domaga się nadzieja to zbudowanie jedności przy równoczesnym utrzymaniu nieredukowalnej różnicy każdej osoby: Ja, Ty oraz On. „Cud" ten nie ogranicza się tylko do postulatu metafizyczno-religijnego, lecz może, a z filozoficzno-etycznego punktu widzenia nawet m u s i zostać co najmniej uwzględniony i przemyślany jako prawomocna możliwość.

I ostatnia, krótka uwaga, stanowiąca materiał na osobną wypowiedź. Skoro pozostajemy na gruncie nadziei, która nie boi się pytać o transcendencję, to czy może ujść naszej uwadze analogia, jaka występuje między trialogicznym modelem relacji międzyludzkich oraz chrześcijańską ideą Boga jako Trójcy Osób?

Bibliografia

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992.

Ebner F., *Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. J. Doktór, [w:] *Filozofia dialogu*, wyb. B. Baran, Znak, Kraków 1991.

Gadacz T., *„Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego". Spór o relację dialogiczną (Ja-Ty) w filozofii dialogu*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera,* Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu,* Znak, Kraków 2009.

Herbert Z., *Egzystencjalizm dla laików,* [w:] tenże, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998,* Biblioteka Więzi, Warszawa 2001.

52 G. Marcel, *Homo viator...*, s. 152.

53 W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei,* Znak, Kraków 2002.

Hernas A., *Od zawsze jesteś przy mnie. Zarys fenomenologii bliskiego,* IMJT, Kraków 2017.

Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei,* Znak, Kraków 2002.

Kapuściński R., *Inny w globalnej wiosce*, Znak 584 (2004): 30–36.

Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu,* W drodze, Poznań 2005.

Lévinas E., *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności,* tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Marcel G., *Dziennik metafizyczny,* tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.

Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei,* tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.

Marcel G., *Tajemnica bytu,* tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995.

Mech K., *O możliwości poznania Innego,* [w:] tenże, *Człowiek – natura – transcendencja,* IMJT, Kraków 2014.

Migasiński J., *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa*, „Etyka" 49 (2014), 83–96 (dostęp: 11.02.2019).

Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia,* wyb. S. Cichowicz, tłum. różni, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991.

Tarnowski K., *Bóg fenomenologów,* Biblos, Tarnów 2000.

Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne,* Znak, Kraków 2017.

Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu,* Znak, Kraków 2017.

„CBOS: 63 proc. badanych Polaków nie zgadza się na przyjmowanie uchodźców". Dostęp 13.06.2018.https://www.gosc.pl/doc/4363636.CBOS-63-proc-badanych-Polakow-nie-zgadza-sie-na-przyjmowanie.

Is the philosophy of dialogue a philosophy of hope?

Abstract

The article is an attempt to present the philosophy of dialogue as a philosophy of hope. The object of hope is the trialogue, namely the formula of dialogue is extendend to include the Third, who, without being directly involved in dialogue, can not be identified with either transcendence or the subjective dimension. At the beginning of the article the dialogical principle (Ebner, Buber, Lévinas) is presented. It is emphasized that each of the pfilosophers of dialogue associates the reference of Man to Man with the dimension of vertical transcendence, which allows to colligate dialogue with hope (Marcel). Then the dialogical principle is criticized because of the lack or insufficient role of the Third, who is external to the dialogical relation. The last part of the article is an attempt to positively outline the figure of the Third - a distant, foreign, unknown Man, who, however, by power of love, can not be unnoticed. Therefore, hope is the hope of overcoming the divisions which, by fulfilling themselves in the divine pleroma of love, can (and must) take place in the current interpersonal reality.

Abstrakt

Artykuł jest próbą ukazania filozofii dialogu jako filozofii nadziei. Przedmiotem tej nadziei jest trialog, tzn. poszerzenie formuły dialogu o Trzeciego, który, nie będąc Ty bezpośredniej relacji dialogicznej, nie może być utożsamiony ani z transcendencją ani z wymiarem przedmiotowym. Na początku artykułu zostaje przedstawiona zasada dialogiczna (Ebner, Buber, Lévinas). Podkreślone zostaje to, iż każdy z dialogików kojarzy odniesienie człowieka do człowieka z wymiarem wertykalnej transcendencji, co pozwala na skojarzenie dialogu z nadzieją (Marcel). Następnie zasada dialogiczna zostaje poddana krytyce ze względu na brak bądź niedostateczną rolę Trzeciego – człowieka, zewnętrznego względem relacji dialogicznej. Ostatnia część artykułu jest próbą pozytywnego zarysowania figury Trzeciego – dalekiego, obcego, nieznanego człowieka, który jednakowoż – na mocy miłości – nie może zostać niezauważony. Dlatego nadzieja jest nadzieją na przezwyciężenie podziałów, które – w nadziei – spełniając się w Boskiej *pleromie* miłości, może (i musi) dokonywać się już w aktualnej rzeczywistości międzyludzkiej.

Key words: I, Thou, Third, dialogue, trialogue, hope, love, man, God

Słowa kluczowe: Ja, Ty, Trzeci, dialog, trialog, nadzieja, miłość, człowiek, Bóg

Wojciech Zalewski – mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UJ. Przygotowuje doktorat poświęcony fenomenologii nadziei. Publikował m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym", „Filozofii Religii", „Więzi" i „Znaku". Jest współredaktorem książki *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego* (Kraków, 2018).

Wojciech Zalewski – MA, PhD student at the Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Jagiellonian University. He prepares a doctorate devoted to the phenomenology of hope. He published, among others in „Kwartalnik Filozoficzny", „Filozofia Religii", „Więź" and „Znak". He is a co-editor of the book *Na ścieżkach pragnienia. Księga Jubileuszowa Profesora Karola Tarnowskiego* (Krakow, 2018).