

Ireneusz Ziemiński

Miłość jako racja istnienia, czyli zarys dialogicznej filozofii pierwszej

Analiza i Egzystencja 8, 133-141

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

MIŁOŚĆ JAKO RACJA ISTNIENIA,
CZYLI ZARYS DIALOGICZNEJ FILOZOFII PIERWSZEJ

Marek Szulakiewicz: *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek: Toruń 2006, ss. 288.

Po okresie radykalnej krytyki filozofii typu metafizycznego coraz częściej dostrzec można próby zbudowania nowej filozofii pierwszej, to znaczy takiej, która wzorem tradycyjnej metafizyki odstaniałaby ostateczne podstawy bytu i wartości, nade wszystko zaś – stanowiła fundament ludzkich działań moralnych, nadając w ten sposób sens ludzkiemu życiu. Autorzy tych dążeń mają nadzieję, iż uda im się zbudować teorię wolną od zarzutów kierowanych pod adresem metafizyki przynajmniej od czasów Kanta. Odrodzenie filozofii pierwszej obserwować można w różnych nurtach współczesności – od filozofii analitycznej po hermeneutykę i filozofię dialogu. Projekty te, chociaż budowane innymi metodami i odwołujące się do innych kategorii, łączy wspólny cel – odkrycie sensu świata i ludzkiej egzystencji.

Marek Szulakiewicz wyróżnia trzy główne sposoby budowania filozofii pierwszej: model metafizyczny, subiektywistyczny (głównie transcendentálny) i hermeneutyčno-dialogiczny. Projekt metafizyczny oparty jest na kategorii obiektywnego bytu jako rzeczywistości substancjalnej i niezależnej od ludzkiego umysłu. Był ten, którego pojęcie uformowane zostało na podstawie zjawisk przyrodniczych, traktowany jest jako naturalna norma i kryterium ludzkiego działania, co powoduje, że mamy tu do czynienia z niemożliwą do zaakceptowania redukcją człowieka do kategorii rzeczy (s. 24). Z tego powodu model metafizyczny prowadzi nieuchronnie do nihilizmu, kategoria wszak obiektywnego i zewnętrznego bytu jest w rze-

czywistości radykalną negacją odrębności świata osób. Odkrycie aksjologicznej nicości jednak stwarza równocześnie szansę jej przewyciężenia; nicość bowiem, jak argumentuje Szulakiewicz, nie tylko rodzi radykalny sprzeciw człowieka, lecz także odsłania przed nami nowe możliwości, wskazując, iż można żyć inaczej. Niezależnie od tej nadziei, trzeba jednak przyznać, że wszystkie metafizyczne próby ukonstytuowania jednej, powszechnie obowiązującej wizji świata, definitywnie zawiodły. Zdaniem Szulakiewicza dotyczy to nie tylko filozofii, która porzuciła ideał prawdy obiektywnej, wspólnej dla wszystkich ludzi, lecz również religii, stanowiącej w istocie konglomerat rozmaitych wyznań, będących niekiedy źródłem konfliktów o zasięgu światowym, a także nauki, która traktuje swoje teorie przede wszystkim jako instrumenty oddziaływania na świat.

Drugi model filozofii pierwszej, nazywany przez Szulakiewicza subiektywistycznym, ma charakter epistemologiczny. Chodzi w nim nie o analizę bytu, lecz poznania bytu (czy nawet: o byt poznania). Centralną kategorią staje się świadomość (podmiot poznający), ostatecznie zredukowana do czystego ja, które jest radykalnie oddzielone zarówno od świata, jak też od innych podmiotów. Tymczasem nasze rzeczywiste ja jest fundamentalnie otwarte, dążące do nawiązania dialogu zarówno ze światem rzeczy, jak i osób. Z tego powodu autentyczna filozofia pierwsza powinna mieć, zdaniem Szulakiewicza, charakter dialogiczny, to znaczy odsłaniać człowieka jako „rozmowę” (według znanego określenia H.-G. Gadamera). Jedynie model dialogiczny jest bowiem w stanie przewyciężyć izolację (charakterystyczną dla subiektywizmu) oraz nihilizm (właściwy metafizyce). „To my (ja) nie chcemy (nie chcę) być nicością i w tym pragnieniu jest droga do odkrycia i przebudowy siebie, relacji międzyludzkich i świata” (s. 63). Dialogiczny model filozofii pierwszej jest także bardziej odpowiedni dla współczesnego, radykalnie pluralistycznego świata, w którym upadł mit jednej, absolutnej prawdy obowiązującej wszystkich. „Kulturowa konieczność dialogu wynika z utraty uniwersaliów i absolutyzmów, załamania się metafizyki i spostrzeżenia razem z tym, iż los nasz (kultur) jest wspólny” (s. 21). Jediną drogą ocalenia człowieka jest rozumiejąca kultura dialogu, zdolna przewyciężać podziały i konflikty międzyludzkie, zarazem jednak wolna od dążenia do dominacji i sztucznego zacierania różnic. Próbami zbudowania takiej płaszczyzny porozumienia są zarówno wcześniejsze prace Szulakiewicza¹, jak i tom recenzowany obecnie.

Dialog i metafizyka dotyka ponadczasowego pytania, dotyczącego ostatecznych podstaw i kryteriów ludzkiej egzystencji, zwłaszcza naszych wyborów moralnych. Nie może go stanowić byt tradycyjnej metafizyki, stał się on bowiem synoni-

¹ Należy wymienić przede wszystkim dwie książki: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki* (Rzeszów 1998) oraz *Filozofia jako hermeneutyka* (Toruń 2004).

mem rzeczy, a także – co ważniejsze – nie stanowi instancji ostatecznej, sam bowiem wymaga usprawiedliwienia w rzeczywistości bardziej fundamentalnej. Poszukiwana zatem przez Szulakiewicza nowa filozofia pierwsza musi zostać oparta na rzeczywistości głębszej, znajdującej się u podstaw bytu i czyniącej go możliwym. Rzeczywistości tej należy poszukiwać w codziennych problemach ludzkiej egzystencji, zdominowanej przez doświadczenie cierpienia, odczuwane jako zło i wskazujące na nadzieję jako konieczny warunek życia. To nadzieja właśnie, szczególnie wyraźnie obecna w nauczaniu papieża Jana Pawła II (akcentowana także jako naczelną kategoria antropologiczną przez Józefa Tischnera), wskazuje na dobro jako ostateczną rację bytu. Autentyczna nadzieja jest bowiem **nadzieją dobra** i możliwości jego urzeczywistnienia w ludzkim życiu. Dobro staje się w ten sposób nie tylko racją nadziei, lecz samego bytu, tylko dobro wszak może usprawiedliwić istnienie świata, nasze życie zaś uczynić sensownym i wartym kontynuacji. Jak jednak owo fundamentalne dobro umożliwiające byt mamy rozpoznać i ocalić?

Zdaniem Szulakiewicza właściwą drogą jest miłość, która z jednej strony otwiera nam oczy na aksjologiczny wymiar rzeczywistości, z drugiej sama jest dobrem i w ten sposób spełnieniem naszych nadziei. Miłość jest podstawowym wyborem istnienia jako takiego, opowiedzeniem się po jego stronie przeciwko wszelkiemu nihilizmowi. Nie jest ona ani zawłaszczeniem bytu, ani panowaniem nad nim; przeciwnie, to jedynie miłość prawdziwie pozwala mu być. Miłość nie jest oczywiście wyłącznie uczuciem łączącym ludzi, lecz pochodzącą „z Boga” transcendentną mocą, zarówno usprawiedliwiającą istnienie, jak też zdolną je zbawić. Tylko w miłości zatem można odnaleźć prawdziwą nadzieję na przezwycięzenie nihilizmu i wszelkich form urzeczowienia człowieka, miłość odsłania bowiem podstawowy charakter wszelkiego istnienia jako daru i ofiary. Dar i ofiara tymczasem nie są już kategoriami rzeczowymi, lecz osobowymi, co sugeruje, że podstawowe struktury ontologiczne mają charakter dialogiczny; z tego powodu filozofia pierwsza również musi mieć postać dialogiczną. Powstaje zatem pytanie, czym jest autentyczny dialog i jaką pełni rolę w ludzkim myśleniu.

Zdaniem Szulakiewicza dialog jest przede wszystkim właściwą metodą filozofii, co jest przynajmniej *implicite* obecne zarówno w tradycji filozofii zachodniej jak i wschodniej. Dialog jest niezbędny przede wszystkim dlatego, że prawda nie jest nikomu dostępna w jednym akcie intuicji, lecz zdaje się przedstawiać człowiekowi jako rzeczywistość zakryta. Dialog jako metoda myślenia jest zatem konsekwencją ludzkich ograniczeń poznawczych czy wręcz naszej ontycznej skończoności. Na dialog jest bowiem skazany ten, który nie wie wszystkiego i któremu prawda odsłania się jedynie fragmentarycznie. Równocześnie jednak autentyczny dialog może, zdaniem Szulakiewicza, pełnić rolę metodycznego sceptycyzmu, budzi nas bowiem z dogmatyzmu, ukazując nieprzewidywalne wcześniej drogi my-

ślenia. Z tego powodu dialog wymaga nie tylko wysiłku epistemologicznego, lecz także etycznego, zmusza bowiem człowieka do zakwestionowania swoich przekonań, a nawet dotychczasowego stylu życia. Odsłaniając wielość możliwych rozwiązań i teorii, dialog nie musi jednak prowadzić do relatywizmu; zdaniem Szulakiewicza granicą wszelkiego relatywizmu jest nadrzędna idea prawdy, która jest celem, a nie narzędziem czy przedmiotem dialogu.

Dialog ma również istotne znaczenie antropologiczne i kulturowe, dzięki niemu bowiem stajemy się wzajemnie dla siebie autentycznie obecni; ja jestem obecny dla Ciebie, zarazem jednak – właśnie dzięki spotkaniu z Twoją odmiennością – jestem również inaczej niż dotychczas obecny dla samego siebie. W ten sposób dialog konstytuuje współbycie ludzi ze sobą (oczywiście pod warunkiem, że nie jest dialogiem pozorowanym, w którym mamy do czynienia jedynie ze ślepą na innych ekspresją siebie).

Jako podstawa międzyludzkiego współbycia dialog odsłania swoje korzenie ontologiczne. Tak bowiem, jak miłość jest „z Boga”, tak również dialog jest ostatecznie „z Boga”, na co najwyraźniej wskazuje religia i filozofia judaistyczna. Człowiek jest bytem pierwotnie zagadniętym przez Boskie Ty, w związku z czym mogą być indywidualnym ja tylko dlatego, że Bóg do mnie przemówił jako do swego ty. Dialog ten nie jest jednak jednostronny, jak argumentuje bowiem Szulakiewicz, także Bóg staje się prawdziwie dopiero w relacji do człowieka i przez nią; Bóg zatem tylko dlatego jest absolutnym Ja, że zwraca się pierwotnie do ludzkiego ty. Można zatem powiedzieć, iż to właśnie dialog jest rzeczywistością najbardziej podstawową, która ustanawia Boga i człowieka jako wzajemnie do siebie odniesione osoby; tak jak miłość umożliwia i usprawiedliwia byt, tak dialog umożliwia osobę.

Ontologiczna rzeczywistość dialogu ujawnia się także w narzucającym się człowiekowi pytaniu: kim jestem? Pytanie to, zdaniem Szulakiewicza, nie jest moim wewnętrznym monologiem, lecz stanowi apel skierowany do Drugiego, od którego oczekuję nie tylko odpowiedzi, lecz także pomocy i ratunku. U samych korzeni zatem człowiek okazuje się bytem, który istnieje nie na sposób izolowanych rzeczy, lecz na sposób daru; w odpowiedzi wszak na pierwotne wołanie (kim jestem?) człowiek zostaje sobie samemu podarowany przez Tego, który go stworzył i zbawia. Z tego powodu nie jest możliwe ludzkie istnienie poza dialogiem; człowiek okazuje się w sensie najbardziej dosłownym wypowiedzianym przez Boga **słowem**.

* * *

Recenzowana książka ma niezwykle istotne znaczenie dla zrozumienia zarówno dziejów filozofii, jak też problemów kultury współczesnej. Z jednej bowiem strony Szulakiewicz bardzo skrupulatnie i oryginalnie kreśli historię dialogu jako

metody filozofowania (szczególnie cenne uwagi wypowiadając na temat świętego Augustyna oraz filozofów nowożytnych), z drugiej odsłania rolę dialogu we współczesnym, radykalnie pluralistycznym, świecie. *Dialog i metafizyka* jest też pionierską próbą zbudowania (czy raczej – odkrycia na nowo) filozofii pierwszej w oparciu o dialogiczną strukturę samej rzeczywistości. Szulakiewicz na nowo odkrywa i przyswaja zapomnianą w ostatnich dekadach koncepcję filozofii jako fundamentu (a zarazem sumienia) kultury; filozofii, która chce być odpowiedzialna za człowieka i jego „sprawy”. Projekt dialogicznej filozofii pierwszej wyrasta przy tym nie z abstrakcyjnych spekulacji metafizycznych, lecz z codziennej ludzkiej egzystencji, rozwiązanie problemów której jest również ostatecznym celem filozofowania. Można zatem powiedzieć, iż filozofia uprawiana przez Szulakiewicza wyrasta z troski o człowieka i jego los, starając się bronić nas przed rozmaitymi złudzeniami i idolami, w których niewolę często popadamy. Ratunek dla człowieka może przyjść wyłącznie dzięki miłości, która nie będzie ślepa na prawdę. Szulakiewiczowi udało się przy tym połączyć w spójną całość wymóg prawdy (wbrew sceptycyzmowi i relatywizmowi) bez jednoczesnej absolutyzacji własnego punktu widzenia (postulat filozofii dialogicznej). Dialog okazuje się bowiem nie podważeniem (a tym bardziej porzuceniem) prawdy, lecz najskuteczniejszą do niej drogą.

Niezwykle cenne i trafne są także uwagi Autora na temat wiary religijnej. Ukazanie jej jako dialogu między człowiekiem i Bogiem pozwala z jednej strony uniknąć jej nadmiernej formalizacji (jako zbioru dogmatów i przepisów rytualnych), z drugiej – jej subiektywizacji (jako wolnego wyboru jednostki). Treścią wiary nie jest bowiem – co słusznie podkreśla Szulakiewicz – ani bierne spełnianie określonych nakazów, ani też czyste wewnętrzne przekonania podmiotu; zarówno formalizacja wiary, jak i jej subiektywizacja owocują tworzeniem rozmaitych idoli niemających nic wspólnego z autentycznym życiem religijnym. Wiara jest zawsze Słowem przychodzącym do człowieka z zewnątrz, zaproszeniem do dialogu z Tym, który – używając formuły Gabriela Marcela – jest naszą „absolutną ucieczką”.

Na podkreślenie zasługują także trafne uwagi Szulakiewicza na temat kategorii osoby, ukazujące błędność wszystkich tych teorii bytu osobowego, które traktują go jako zbiór określonych cech. Osoba nie jest tymczasem podmiotem określonych właściwości, lecz nienaruszalną wartością, wobec której najwłaściwszym (czy wręcz – jedynym usprawiedliwionym) odniesieniem jest miłość. Z perspektywy aksjologicznej każda osoba jest swoistą świętością, nawet wtedy, gdy w konkretnych okolicznościach sens jej życia nie jest dla nas empirycznie uchwytny; nawet jednak ukryty, jest on niekwestionowany i absolutny, osoba wszak to byt wezwany przez absolutne Ja Boga do komunii z Nim i przez Niego odkupiony. Akcentując ten wymiar bytu osobowego, Szulakiewicz ukazuje owocność filozofii dialogu dla rozstrzygnięcia konkretnych sporów etycznych, także tych, które współcześnie

wywołują największe kontrowersje (jak aborcja, eutanazja, eksperymenty dokonywane na embrionach itd.). Wprawdzie sam Autor kwestii tych nie porusza, to jednak dostarcza adekwatnych narzędzi do ich analizy.

Trzeba także podkreślić, iż Autor omawianej książki jest filozofem uważnie wsłuchującym się we współczesny świat, rozumiejąc rozmaite ludzkie biedy. Wprawdzie nie deklaruje, że znalazł na wszystkie schorzenia współczesności skuteczne lekarstwo, to jednak stara się być myślicielem wrażliwym na ludzki los. Niezwykle trafna jest zawarta w książce diagnoza współczesnego dramatu człowieka, w którego centrum wcale nie leży śmierć jako nieuchronny kres istnienia, lecz doświadczenie skrajnej rozpacz, z której nie widać wyjścia. Problem współczesnego człowieka zatem to trapiąca go – by posłużyć się formułą Sorena Kierkegaarda – „choroba na śmierć”. Jest to stan skrajnej beznadziejności, z którego nie ma jednak możliwości ucieczki; jedyną ulgą byłaby dla człowieka śmierć, w skrajnej rozpacz jednak nawet śmierć okazuje się niemożliwa. Główne pytanie zatem, przed którym stoi dialogiczna filozofia pierwsza, to nie pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, lecz raczej – dlaczego istnieje to, co nie powinno istnieć? (s. 215). Pytanie to jest szczególnie dramatyczne w kontekście wyrażonego w omawianej książce przekonania, iż racją bytu jest miłość (oraz dobro). Jedynym rozwiązaniem możliwym do przyjęcia jest w tej sytuacji odwołanie do nadziei, która **pomimo wszystko** pozwala nam liczyć na ostateczne zbawienie świata.

Zarówno główne tezy recenzowanej monografii, jak też sposób ich prezentacji świadczą, że *Dialog i metafizyka* jest książką nie tylko wysoce kompetentną, ukazującą rozmaite modele filozofii pierwszej wraz z ich ograniczeniami, lecz także mądrą, w której wyrażają się najgłębsze pragnienia i nadzieje ludzkiego rozumu. Możemy w niej usłyszeć głos prawdziwego mędrca, z jednej strony zatroskanego o los człowieka, z drugiej budującego nadzieję na przyszłość. Mądrość ta nie wyrasta z przekonania o swojej własnej, wyłącznej słuszności, lecz z głębokiej nadziei, iż prawda nie musi być zawsze i dla wszystkich całkowicie zakryta. Co więcej, jest to mądrość, która nie wyrasta bynajmniej z trwożliwego lęku przed możliwymi kataklizmami dziejów, lecz konsekwentnie opowiada się po stronie nadziei, która w ostatecznym rozrachunku zawieść nie może. Dialog i metafizyka jest książką wielkiego optymizmu i wiary w człowieka, zwłaszcza jego zdolności tworzenia kultury, to znaczy autentycznie ludzkiego świata.

* * *

Omawiana książka, stanowiąc głos w dyskusji nad współczesną kondycją człowieka, a zarazem postulując dialogiczny model filozofowania, skłania (a nawet prowokuje) do postawienia kilku pytań. Pytania te wyrastają z nieco mniej

optymistycznego obrazu świata aniżeli ten, który jest osnową *Dialogu i metafizyki*, w żadnym jednak razie nie podważają wagi wyników osiągniętych przez Szulakiewicza. Przeciwnie, wskazane niżej problemy do dyskusji mogły zostać sformułowane jedynie w oparciu o rozważania zawarte w recenzowanej monografii.

Pierwsza kwestia dotyczy wskazanego przez Szulakiewicza kryzysu religii, zwłaszcza chrześcijaństwa. Zdaniem Autora *Dialogu i metafizyki* kryzys ten nie jest bynajmniej kryzysem religijności człowieka, lecz jedynie kryzysem jednej z historycznych form religii, mianowicie helleńskiej wykładni chrześcijaństwa, opartej na metafizycznej koncepcji bytu jako substancji oraz sformalizowanej etyce nakazów i zakazów, które dla współczesnych ludzi przestały być zrozumiałe (s. 180–181). Z opinią tą jednak trudno się zgodzić już choćby stąd, że współcześnie wyraźnie daje się zaobserwować głęboki kryzys religijności jako formy ludzkiego istnienia. Nie chodzi tu oczywiście o społeczne aspekty religii, jak eliminacja symboli religijnych z życia niektórych społeczeństw, lansowany coraz częściej w Europie model państwa laickiego czy – z drugiej strony – nadmierne upolitycznienie religii, prowadzące niekiedy do terrorystycznych działań w imię religii; problem jest znacznie głębszy i zdaje się dotyczyć samych podstaw ludzkiej egzystencji w jej wymiarze indywidualnym. Głównym przejawem kryzysu religijności jest bowiem dramatyczna „płaskość” ludzkiego życia, wyrażająca się przede wszystkim odmową uznania wartości absolutnych (czy wręcz – niezdolnością do ich rozpoznania). Można tym samym powiedzieć, iż kryzys religii polega nie tyle na odrzuceniu tej czy innej formy konkretnej religii, ile na braku odczuwania przez ludzi jakichkolwiek religijnych potrzeb, w tym przede wszystkim potrzeby zbawienia. Człowiek współczesny przestał odczuwać swój los jako przeklęty i obciążony winą, w związku z czym nie dostrzega w swojej egzystencji stanu upadku i wygnania z raju, w konsekwencji zaś pozostaje ślepy na potrzebę usprawiedliwienia i wybawienia od zła. Co więcej, człowiek nie dostrzega też dialogicznego wymiaru religii, to znaczy wezwania skierowanego doń przez Boga, tracąc w ten sposób możliwość doświadczenia siebie jako partnerskiego ty dla Stwórcy. Sytuacja ta nie jest jednak podyktowana wyłącznie metafizycznymi wykładniami chrześcijaństwa; być może ma w niej także swój udział ludzka pycha, wynikająca z niebywałego postępu cywilizacyjnego ostatnich dekad. Ten aspekt, chociaż pośrednio wskazany w książce Szulakiewicza, wymagałby chyba odrębnych analiz.

Z kryzysem religii wiąże się także rola świadectwa w przepowiadaniu i uzasadnianiu wiary. Zdaniem Autora omawianej książki współczesny człowiek nie chce już (ani nie potrafi) słuchać religijnych doktryn, jest jednak otwarty na przyjęcie autentycznego świadectwa wiary. „Dialogiczny i pluralistyczny świat nie słucha [...] nauczycieli – metafizyków, słucha tylko świadków” (s. 213). Wydaje się jednak, że pogląd ten jest nazbyt optymistyczny. Słuchać bowiem świadka to przede

wszystkim pójść za nim z racji zachwyty dla sprawy, której bez reszty poświęca on swe życie; z tego powodu właśnie autentyczni świadkowie są istotą życia religijnego. Wydaje się jednak wątpliwe, czy dzisiejszy, pluralistyczny świat rzeczywiście zdolny jest jakikolwiek głos świadków usłyszeć. Śmierć ojca Maksymiliana Kolbego czy Janusza Korczaka, a więc wielkich świadków prawdziwego człowieczeństwa, jest coraz rzadziej wspominana, tak jakby ludzkość chciała o podobnych ofiarach raczej zapomnieć, niż je kultywować. Świadców ci (jak też wielu bezimiennych, im podobnych) zdają się należeć do zupełnie innego świata, jakby nikt z nas nie był skrojony na ich miarę. Ich bezprzykładowy heroizm raczej zawstydzą niż zachwycą, raczej drażni niż zyskuje uznanie. Świadek jest zawsze sumieniem naszej przeciętności i wielorakich ułomności, dowodzi bowiem, że można żyć inaczej, bardziej prawdziwie. Z tego powodu świat, może zwłaszcza świat współczesny, pozostaje na autentyczne świadectwo ślepy lub nawet wrogo do niego nastawiony (wystarczy wspomnieć **formy** sprzeciwu wobec nauk papieża Jana Pawła II, charakterystyczne dla niektórych środowisk, także intelektualnych). Świadek jest zawsze dla świata kimś niewygodnym, którego należy zdeprecjonować (co jest współcześnie szczególnie częstą metodą eliminacji niewygodnych). Usuwając jednak autentycznych świadków, świat współczesny zdaje się równocześnie kreować jednosezonowych idoli, których bezgranicznie podziwiamy, pośrednio afirmując w ten sposób samych siebie. Idol ma tę „przewagę” nad świadkiem, że nas potrzebuje, w związku z czym musi nam schlebiać; świadek tymczasem stawia nam wymagania, które – po ludzku sądząc – wykraczają poza nasze zdolności. Z tego powodu idol utwierdza nas w naszym stylu życia, świadek natomiast nieustannie nasze postępowanie podważa i kwestionuje (nawet jeżeli nie głosi żadnych nauk, podważeniem naszej egzystencji jest bowiem już samo istnienie świadka). Jego los jest zatem podobny do losu proroka, którego nikt (lub prawie nikt) nie rozumie, któremu nikt nie wierzy i na którego nikt nie czeka.

Kolejny problem wiąże się bezpośrednio z samą kategorią dialogu, zwłaszcza dialogicznej struktury człowieka. Chociaż bowiem aspektu tego nie należy lekceważyć, to jednak zbyt przesadne jego akcentowanie może utrudnić nam dostrzeżenie innego wymiaru natury ludzkiej, mianowicie – przynajmniej równie fundamentalnej – samotności człowieka. Nie chodzi tu rzecz jasna o samotność jako opuszczenie przez ludzi ani też o życie w ukryciu (do którego nawoływał Epikur) czy wewnętrzne monologi mędrca z sobą samym (do których namawiał Petrarca). Chodzi raczej o samotność ontologiczną, w wyniku której człowiek, pomimo wszelkich podejmowanych przez siebie wysiłków, nie jest w stanie usłyszeć wzywającego go głosu Boga. Jest to doświadczenie obcości (czy nawet wrogości) świata, którego aksjologiczna pustka może człowieka przerażać. Nie można wyrokować, czy fenomen tak opisaney świadomości jest bardziej pierwotny od fenomenu dialogiczno-

ści, czy wobec niego wtórny; nie ulega jednak wątpliwości, że jest faktycznie danym człowiekowi doświadczeniem, z którym dialogiczna filozofia pierwsza musi się zmierzyć.

Zaprezentowane pytania czy uwagi polemiczne w niczym nie podważają wagi omawianej książki; przeciwnie, podkreślają jeszcze bardziej jej doniosłość jako przykładu autentycznej filozofii dialogu, która w centrum swoich zainteresowań stawia sprawę człowieka, to znaczy sprawę, o którą można się spierać, której jednak nie można przegrać.