

Sekcja: FILOZOFIA DIALOGU
Przewodnicząca: **Krzysztof WIECZOREK**
Uniwersytet Śląski
Katowice

Jakub BARTOSZEWSKI
Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna
Sieradz

**(PSYCHO)TERAPIA MOŻLIWOŚCI: TEORETYCZNY MODEL TERAPII W
KONTEKŚCIE ABBAGNANOWSKIEJ FILOZOFII EGZYSTENCJALNEJ**

**(PSYCHO)THERAPY OF POSSIBILITY: A THEORETICAL MODEL OF THERAPY IN
THE CONTEXT OF ABBAGNANO'S EXISTENTIAL PHILOSOPHY**

Wymieniając w tytule abstraktu termin (psycho)terapia, dopełniając go jednocześnie pojęciem możliwość, mieliśmy na uwadze przede wszystkim wykazanie, iż filozofia jako dziedzina wiedzy może służyć praktyce. Dzieła z zakresu filozofii zawierają najczęściej koncepcje, definiujące szeroko rozumianą rzeczywistość, jednak dalekie są od praktyki. Książki zaś z zakresu psychoterapii zawierają zazwyczaj problematykę związaną z historią psychoterapii, albo z określoną koncepcją psychoterapeutyczną, czy też studium przypadku z technikami terapeutycznymi. Badania nad filozofią możliwości, psychoterapią poznawczą oraz krótkoterminową, pozwoliły dostrzec zbieżne elementy takie, jak: wybór, decyzja, przekonania. W myśli filozoficznej Nicola Abbagnano podstawową rolę odgrywa pojęcie możliwości, które sam filozof określa jako wolny wybór. Wprawdzie takowe rozumienie możliwości może doprowadzić nas do przekonanie, iż wyrażenia „możliwość” jest potoczne i nic nie wnosi do naszej wiedzy, a tym bardziej do psychoterapii. Jednak, gdy przeanalizujemy Abbagnanowskie ujęcie możliwości przekonamy się, iż w swej naturze, a zarazem strukturze jest ono bardzo skomplikowane, a zarazem głębokie, ponieważ ujmuje człowieka w jego działaniu, relacjach, emocjach, uczuciach, dając w ten sposób możliwość szukania rozwiązań na gruncie terapeutycznym.

Manfred DESELAERS
Centrum Dialogu i Modlitwy
Oświęcim

DIALOG W KONTEKŚCIE AUSCHWITZ DIALOGUE IN THE CONTEXT OF AUSCHWITZ

Dialog w kontekście Auschwitz jest zawsze trudnym dialogiem, ponieważ dotykamy rany. Ta rana kryje się w naszej tożsamości i naszych relacjach z innymi. Kim jestem wobec tego co się stało? Kim jestem w relacji z innymi?

W Auschwitz chodziło nie tylko o zabicie ludzi. Chodziło najpierw o zabicie relacji. Esesmanom zabroniono okazywać jakichkolwiek ludzkich uczuć wobec więźniów. Zatem w leczeniu chodzi o uzdrowienie relacji. Nie wierzę, że możemy to zrobić samotnie – Żydzi sami, Niemcy sami, Polacy sami itd. Leczenie to budowanie zaufania. Zaufanie buduje się poprzez spotkanie twarzą w twarz.

Dialog w kontekście Auschwitz to dialog zranionych ludzi. Kiedy dotykamy otwartej rany, nie jesteśmy w stanie myśleć i dyskutować spokojnie. Czasami lepiej nie dotykać rany bezpośrednio, ale wzmocnić życie, które istnieje wokół niej. Czasem lepiej jest milczeć niż mówić. Dialog nie może zakładać, że staniemy się równi. Nigdy tak nie będzie. Jestem księdzem z Niemiec; nigdy nie będę czuł Auschwitz jak katolik z Polski lub Żyd z Izraela. Jestem chrześcijaninem i nie mogę patrzeć na Auschwitz inaczej, niż przez pryzmat Krzyża. To mnie różni od wielu innych, nie tylko Żydów. Ale czy to znaczy, że nie możemy się szanować i nawet kochać? Wszystko zależy od tego, czy w naszych sercach, w naszym myśleniu inność innego ma jakiś miejsce, czy inny w relacji ze mną może być sobą. Ważny jest „przedpokój” dialogu. Zanim wejdziemy do „salonu” dialogu, musimy tego chcieć. Potrzebujemy miejsca, gdzie każdy czuje się mile widziany – bez względu na pochodzenie – ze swoją tożsamością i swoimi ranami. Miejsca, gdzie zapewniony jest podstawowy szacunek dla drugiego i dla inności innego. Miejsca, gdzie jesteśmy otwarci i słuchamy siebie nawzajem. To najważniejsza odpowiedź na Auschwitz. Takim miejscem chce być Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu.

Witold P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

PRÓBA DIALOGICZNEJ ODPOWIEDZI NA BIBLIJNE PYTANIE O BLIŻNIEGO
AN ATTEMPT TO FIND A DIALOGICAL ANSWER TO THE BIBLICAL
QUESTION ABOUT NEIGHBOUR

Kategoria „bliźniego” nie posiada filozoficznej genezy, pojawia się tu dość późno, marginalnie, ustępując kategorii „osoba ludzka”. Więcej uwagi poświęca jej filozofia dialogu. Przejęła ją z przestrzeni religijnej, za sprawą inspiracji tekstami religijnymi i tradycją judeochrześcijańską. Jednak wprowadziła ją nie w spektrum bytu, lecz w sferę relacji, „miłości bliźniego”. Dostrzega się tu novum w stosunku do wyobrażeń o miłości wyrastających z monologicznego etosu filozofii greckiej i budowanej w korespondencji z nią śródziemnomorsko-europejskiej kultury politycznej, gdzie zakładano równość partnerów, użytkowników podobnej kulturowej rzeczywistości.

Sens kategorii bliźniego ewoluował w tradycji religijnej, jak i w ramach jej filozoficznej recepcji, a proces ten przebiegał nie bez związku z ewolucją wyobrażeń na temat Boga i człowieka. W obu przypadkach semantyczny akcent przesuwa się z kontekstu substancjalno-bytowego w stronę relacji. Tym co warunkuje dostęp do sensu „bycia bliźnim” jest osobisty czyn ludzkiego Ja, gdyż bliźni urealnia się stosownie do „subiektywnego” świadectwa, a nie obiektywnego orzeczenia. Nie znaczy to jednak, by była to kategoria „subiektywna”, iluzoryczna bądź chwiejna; należy raczej przyjąć, że kryteria rozstrzygające o jej statusie są inne, niż w przypadku obiektów należących do ontologicznego uniwersum. Próba wskazania na jej „obiektywne” predykaty, atrybuty, jakości, prowadziłyby do jej anihilacji, gdyż czyniłaby ją obiektem, którym – by skorzystać z terminologii M. Bubera – jest To, a nie Ty. „Bliźni” nie jest *alter ego*, gdyż pierwotnie ukazuje się jako Ja. Jednak nie jest to „ja” abstrakcyjne, związane z którąś z funkcji spełnianych przez autonomiczny podmiot. Rozpoznanie bliźniego staje się możliwe dopiero w kontekście odpowiadania na zagadnięcie pochodzące od Ty, o ile w Ty uzna się partnera dialogu i udzieli się odpowiedzi na jego roszczenie.

Ryszard KOZŁOWSKI
Akademia Pomorska
Słupsk

J.H. NEWMANA MYŚLENIE WEDŁUG ZASADY DIALOGICZNEJ
J. H. NEWMAN'S THINKING ACCORDING TO THE PRINCIPLE OF DIALOGUE

Refleksja nad podstawami wiary personalistycznej może ukazać człowiekowi nie tylko religijnemu sposób „wychodzenia” z egzystencjalnych mroków, z metafizycznej pustki, ułudy, z cienia prawdy, urojeń, wyobrażeń, z nicości w stronę Prawdy (*“Ex umbris et imaginibus in veritatem”*). „Blask prawdy” przyciąga człowieka ku sobie, prowadzi go, o ile ten zechce za Nią pójść. To Prawda – jak pisze Jan Paweł II w *Veritatis splendor* – „oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana”. W ten również sposób swoje „zabieganie” o Prawdę wyrażał kard. John Henry Newman na sposób historyczny, filozoficzny i teologiczny. Czynił to – można powiedzieć – według „zasady dialogicznej”: pozostając w dialogu z tradycją, szukał podstaw nie tylko wiary, ale i myślenia o wierze i o człowieku.

W tym świetle, *relatywizmowi* utrzymującemu, że nie ma Prawdy obiektywnej, przeciwstawia Newman „zasadę dogmatyczną”, która zakłada, że prawda jest jedna, jest darem z zewnątrz, światłem, zawierzeniem, nieocenionym błogosławieństwem. *Scjentyzmowi* – z jego nieuzasadnioną ekstrapolacją metod nauk ścisłych do spraw religijnych – przeciwstawia „wiedzę Objawienia”. *Progresizm* – jako historyczny optymizm – odrzucający tragizm ludzkiej egzystencji, zwalcza kardynał chrześcijańską wizję etyki, ujawniającą egoizm jako jeden z największych wrogów człowieka. *Utylitaryzm*, który utożsamia fakty i wartości, sądy empiryczne i sądy normatywne, zwalcza zachętą do kształcenia intelektu i podwyższaniem kultury umysłowej. Z kolei *sekularyzm* zwalcza prezentowaniem wizji człowieka jako *homo religiosus*, dla którego Bóg to „żywa Prawda.

Wielkość i oryginalność osoby oraz twórczości Newmana potwierdził Benedykt XVI ogłaszając go w 2010 roku błogosławionym.

Stanisław KRAJEWSKI
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO A JUDAIZM PHILOSOPHY OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND JUDAISM

Próbując uchwycić istotę dialogu międzyreligijnego, wkraczamy na teren słabo opisany. Teren ten był badany przez dialogików, zwłaszcza Martina Bubera, którym jednak chodziło bardziej o dialog międzyludzki niż międzyreligijny. Bardziej świadomie i z myślą właśnie o relacjach międzyreligijnych opisywał ten dialog Raimundo Panikkar – filozof i teolog, który łączył chrześcijańskie i hinduistyczne korzenie oraz doświadczenia. Wprowadził on pojęcie „dialogu dialogicznego”.

Teren, na którym się sytuuje rozważany tutaj dialog był również dotknięty stopą zarówno Levinasa jak i Heschla. Obecność znanego filozofa religii, jakim był wywodzący się z chasydzkiej „arystokracji” Abraham Joshua Heschel, nie zdziwi nikogo: był on czynnym uczestnikiem dialogu międzyreligijnego w USA. Heschel był też jednym z pierwszych autorów afirmujących teologiczną ważność spotkań międzyreligijnych. Współgra z tym fakt, że wprowadził „teologię głębi”. Natomiast wymienianie w tym kontekście nazwiska bardzo wpływowego w ostatnich dziesięcioleciach Emmanuela Levinasa może się wydać nie na miejscu: jego udział w dialogu między religiami nie jest na ogół uważany za ważny aspekt jego twórczości. Niemniej jednak to właśnie on wypowiedział na ten temat ważne i głębokie myśli, choć uczynił to raczej *en passant*.

Czy żydowskie korzenie Bubera, Heschla, Levinasa, a także – choć to kwestia podlegająca kontrowersji – żydowskie źródła ich myśli, są istotne dla zrozumienia ich wkładu w opis „głębokiego” dialogu międzyreligijnego? Niektóre idee ważne dla tego opisu mogą być określane jako “żydowskie”. Przykładem jest nacisk na ortopraksję przy jednoczesnym pomniejszaniu znaczenia ortodoksji. Pozostaje sprawą niejasną, czy te idee pojawiły się pod wpływem judaizmu. Ostrożność jest sugerowana już choćby przez dzieło Panikkara.

Janusz ŁUKASZYŃSKI
Uniwersytet Ekonomiczny
Wrocław

TOŻSAMOŚĆ A DIALOG IDENTITY AND DIALOGUE

Postępując się metodą analizy źródeł staram się odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób istota, charakter, przejawy, przebieg i rezultaty dialogu zależą od sposobu postrzegania własnej tożsamości przez podmioty dialogu?

Tożsamość jest zintegrowanym zbiorem wyobrażeń, sądów, przekonań, które jednostka ludzka posiada na temat własnego „ja”, własnej „jaźni”. Pojęcie „jaźni” pojawiło się w refleksji filozoficznej za sprawą św. Augustyna. Kartezjusz pisał o niezależnej od ciała jaźni myślącej. I. Kant twierdził, że jaźń jest podmiotem i funkcją myśli, a J. G. Fichte uważał ją za pierwotny i absolutny, twórczy początek bytu. Fichte pisał także o „ja”, podobnie czynili J. W. J. Schelling, K. Jaspers, M. Buber, F. Rosenzweig, E. Levinas, K. Wojtyła, J. Tischner czy A. Nowicki. Tożsamość zależy od wielu czynników, m.in. wartości, norm, artefaktów kulturowych, typu relacji „ja – inny”, od stopnia zaawansowania procesów socjalizacji.

W dialogu jednostka wystawia na próbę własną tożsamość wraz z poczuciem kontroli nad sytuacją, w której funkcjonuje i poczuciem wartości własnej. Od sposobu ujęcia tożsamości zależy, czy uczestnik dialogu będzie widział w nim okazję do wzbogacenia własnej osobowości, czy też zagrożenie dla własnej tożsamości i wartości. W pierwszym przypadku liczyć się będzie siła argumentu, w drugim - argument siły.

Grażyna OSIKA
Politechnika Śląska
Gliwice

AKTY KOMUNIKACJI JAKO FORMALNE WARUNKI DIALOGU THE COMMUNICATIVE ACTS AS A FORMAL CONDITIONS OF DIALOGUE

Tadeusz Gadacz w drugim tomie *Historii filozofii XX wieku*¹ we wprowadzeniu do głównych założeń filozofii dialogu zaznacza, że o ile podstawową zasadą nurtu określanego mianem filozofii spotkania jest tzw. zasada dialogiczna, zgodnie z którą człowiek staje się JA tylko w spotkaniu z TY, i o byciu człowieka można mówić tylko jako „współbyciu”. To nie

¹ Gadacz T.: *Historii filozofii XX wieku. Nurty*, Wyd. ZNAK, Kraków 2009, s. 507.

znaczy to, że każdy konwencjonalny dialog, czy każdą komunikację można uznać jako spotkanie i wyjaśnia dlaczego na przykład koncepcja działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa nie mieści się w tradycji dialogicznej.

Można jednakże na tę kwestię popatrzeć w nieco inny sposób, skoro warunkiem spotkania jest zachodzenie komunikacji, to jej warunki zachodzenia stają się, w pewnym ograniczonym sensie, warunkami zachodzenia spotkania, oczywiście dotyczy to w głównej mierze formalnego aspektu „przebiegu spotkania”. Wydaje się zatem niebezzasadne wykorzystanie założeń koncepcji aktów komunikacyjnych jako formalnej struktury dialogu. Możliwość przeprowadzenia tego typu analizy stanowi główną tezę niniejszych rozważań.

Akt komunikacyjny definiuje się jako dynamiczny proces ciągłej interpretacji zachowań uczestników biorących udział w tym akcie, na tle rozpoznawanej przez nich sytuacji. W prezentowanym spojrzeniu istotne wydaje się to, że ujmuje ono akty komunikacji całościowo, nie ograniczając ich do samego wypowiedzenia, lecz, jak to się dzieje w codziennym doświadczeniu, pozwala wyinterpretować znaczenie zarówno z przekazu werbalnego jak i z niewerbalnego, tworzy to potencjał holistycznego spojrzenia na komunikujące się osoby.

Niewątpliwym ograniczeniem proponowanego podejścia jest konieczność zawieszenia tych aspektów spotkania, które wykraczają poza ludzkie relacje, ale także tej „jakościowej przemiany”, która „zdarza” się w jego trakcie, a która decyduje o jego istocie. Czy zatem to już nie podważa sensowności rozważań tego typu. Być może tak, ale dalej pozostaje pytanie o warunki wstępne spotkania.

Andrzej POSTAWA
Politechnika Wroclawska

TRZY WYMIARY DIALOGU WEDŁUG JÖRGA SPLETTA THREE DIMENSIONS OF DIALOG ACCORDING TO JÖRG SPLETT

Zjawisko marginalizacji, jako jedno z wielu, pozwala w sposób szczególny spojrzeć na paradoksalny kryzys dialogu w epoce komunikacji XXI wieku a jednocześnie usłyszeć krzyk rozpaczony domagający się prostych, ale głębokich, autentycznych, nieformalnych więzi osobowych. To z powodu ich braku cierpi się najdotkliwiej i nie tylko na polu relacji osobowych.

Równie dotkliwie odczuwa się głębokie rany, często nieuleczalne, obecne w stosunkach między krajami, narodami, czy grupami etnicznymi. Czy nie istnieje groźba, że w tych sytuacjach dialog może być rzeczywistością bardzo często przywoływaną ze strachu lub w celu rozwiązania czy ominięcia konfliktów, aby zagwarantować współżycie lub przeżycie różnorodnych grup etnicznych, kultur czy religii? Czy chodzi o słowo, które tylko i wyłącznie opisuje dyplomatyczne zabiegi, strategiczne posunięcia, taktykę wojenną, metodę, w której najlepszym w sztuce dyplomacji jest ten mistrz, który zapomina o sprawie zaraz po rozwiązaniu problemu? Czy w takich przypadkach spotkanie z innym lub sama w sobie druga osoba nie zostałyby zredukowane do środków służących działaniu, do przedmiotów? Już w tych krótkich rozważaniach zauważyć można używanie (i nadużywanie) oraz dwuznaczność i wieloznaczność wyrażenia dialog.

Często tym, co jednoczy, jest równość, podczas gdy odmienność dzieli i dlatego w życiu dominuje pierwsza koncepcja a druga jest obserwowana z podejrzliwością. Czy odmienność musi być pojmowana jako rzeczywistość, z którą trzeba się liczyć, znosić w imię pokojowego współistnienia, ale którą, o ile to możliwe, trzeba pokonać w imię jedności?

Z tych i innych jeszcze powodów myśl współczesna znajduje się w drodze do fundamentalnej zmiany paradygmatu: od koncepcji jednorodnej i całkowitej jedności bytu do koncepcji jedności bytu w różnorodności, to znaczy jedności dialogicznej, która realizuje się, nie *pomimo* różnorodności, to znaczy poprzez jej pokonanie, ale *dzięki* różnorodności i pozostaniu w jedności.

Halina RAROT

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

ROSYJSKI WKŁAD W FILOZOFIĘ DIALOGU RUSSIAN CONTRIBUTION TO THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE

O rosyjskiej filozofii dialogu można mówić albo w sensie bardzo szerokim, albo w sensie wąskim, ścisłym. W tym bardzo szerokim sensie, możliwym z powodu wieloznaczności pojęcia „dialog”, filozofia dialogu może być (i niekiedy jest) uznawana za stricte rosyjską filozofię narodową. Wtedy dialog rozumiany jest jako stan wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kultur, ich komunikacji. Owa komunikacja zdarzała się

bardzo często filozofom Rosji, od kiedy zaczęli asymilować idee obcej sobie kultury Zachodu, to znaczy pod koniec XVIII wieku. W sensie wąskim natomiast rosyjska filozofia dialogu powstała dużo później, w drugiej dekadzie XX wieku. To *nowe myślenie* rozpoczął w latach dwudziestych XX wieku Michaił M. Bachtin (1895-1975), kulturolog i filozof moralny. Następnie, chronologicznie rzecz ujmując, w latach 30. XX wieku swój wkład do rosyjskiej filozofii dialogu wniosł filozof religijny i publicysta Aleksander A. Meier (1875-1939). Już nawet w swej pierwszej pracy z 1909 roku (*Religija i kultura*) Meier twierdził, że przezwyciężenie kryzysu kultury z przełomu wieków będzie możliwe wtedy, gdy zostanie ona oparta na wartościach dla niej transcendentnych. Są to wartości, które leżą w twórczej przestrzeni dialogu („ja” i drugie „ja”, Bóg i świat, „ja” i „my”). W pracy z 1937 roku *Trzy źródła. Myśli o samym sobie*, napisanej po powrocie z dziesięcioletniego zesłania pisał natomiast, że egzystencjalna przestrzeń między „ja” i „innymi” ma wymiar strukturalny. Jest to pewna szczelina wypełniona odpowiedziami na głosy innych osób, bytu, Boga. Są one następnie zapisywane w języku mitu, symbolu czy wyrażane w misteryjnym obrzędzie. Idąc dalej w tej krótkiej historii idei, w latach 60. i okresie późnoradzieckim filozofię dialogu kontynuowali Mojsiej S. Kagan (1921-2006), Władimir S. Bibler (1918-2000), Jurij Łotman (1922-1993), Gienrich S. Batyszczew (1932-2000) i Leonid M. Batkin (ur. 1932).

Krzysztof SKORULSKI

Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft

**POTRZEBA PRZEŁOMU U FERDINANDA EBNERA A BUDZENIE
ŚWIADOMOŚCI WEDŁUG PAULO FREIREGO
FERDINAND EBNER'S NEED FOR A BREAKTHROUGH AND PAULO FREIRE'S
CONSCIENTIZATION**

Nasze czasy określane są z jednej strony jako „czas przełomu” okres szybkich przemian zachodzących w różnych dziedzinach życia umysłowego i społecznego, z drugiej czas oczekiwania na przełom – poczucie niezadowolenia z panującej sytuacji i nadzieja na jej przezwyciężenie. Czego jednak oczekujemy i od czego chcemy się uwolnić? Czy nasza ocena sytuacji jest ugruntowana? A z drugiej strony, oczekując przełomu, czego właściwie możemy oczekiwać?

Aby lepiej zrozumieć przełom zarówno w jego aspekcie negatywnym jak i pozytywnym, staram się przeanalizować, co mówi na ten temat Paulo Freire w swej koncepcji „budzenia świadomości” oraz Ferdinand Ebner w swej koncepcji „Durchbruch” - a więc

znów przełomu, przebudzenia. Chociaż obie koncepcje oddalone są zarówno w czasie jak i w przestrzeni, więcej – mimo różnic – wydaje się je łączyć niż dzielić, tak że można by „alfabetyzując” Freirego widzieć prawie jak przykład rozwinięcia i konkretnego zastosowania myśli Ebnera o obudzeniu ze „snu o duchu”. Z pomocą analizy obu koncepcji będę starał się zbliżyć do zrozumienia problematyki dochodzenia człowieka do „życia ludzkiego (duchowego)” prawdziwie godnego tego określenia. Przy okazji będziemy mogli odkryć specyfikę myślenia obu autorów jako myślenia wiążącego się bezpośrednio z życiem. Obaj myśliciele starają się bowiem nie tyle uprawiać filozofię, co wpłynąć na życie ludzi. Freire wychodzi jak wiadomo od sytuacji „ucisku”, zaś Ebner sprzeciwia się „śnieniu o duchu”. Ich działanie „przemieniające” dokonuje się w autentycznym dialogu i prowadzi do wyzwolenia w człowieku nowych obszarów nie tylko świadomości, ale i zaangażowania. W obu przypadkach „wyzwolenie” to, czy „przełom” przychodzi jednak niejako „z zewnątrz”. Nie możemy także przemilczeć faktu, że obaj opierają się na wyzwoleniczym potencjale Ewangelii. Na zakończenie postaram się wykorzystać wnioski obu autorów do wypracowania koncepcji o pewnym „wyzwoleniczym” potencjale w aktualnej sytuacji w Polsce i Europie.

Jan WADOWSKI

Politechnika Wrocławska

DIALOG JAKO *CONDITIO SINE QUA NON* ROZWOJU I PRZETRWANIA CYWILIZACJI NAUKOWO – TECHNICZNEJ

THE DIALOGUE AS THE CONDITION OF SURVIVING THE TECHNOLOGICAL CIVILIZATION

Przedłożenie skoncentruje się na analizie sytuacji współczesnego świata, który musi odnaleźć pokojowe sposoby rozwiązywania konfliktu interesów, systemów wartości i przekonań oraz innych zagrożeń. Cywilizacja Zachodnia zainicjowała proces, który wydaje się być historyczną koniecznością w dobie techniki minimalizującej odległości i różnice kulturowe. Proces globalizacji nie przebiega harmonijnie i grozi wieloma konfliktami w różnych regionach świata. Jednak dzięki wynalazkom technicznym możemy poznać ludzi z innej półkuli, zaprzyjaźnić się z nimi i próbować ich zrozumieć. Na przykład dobrze wykorzystany Internet może być przestrzenią poznania Innego. Świat XXI wieku musi wejść na drogę po-rozumienia jeśli chce przetrwać w dotychczasowym kształcie.

Wydaje się więc, że stoimy na rozstaju dróg. Filozofia dialogu, jako jeden z nielicznych nurtów (co docenił np. Ryszard Kapuściński), buduje fundamenty dla praktycznych rozwiązań zarówno w wymiarze bardzo indywidualnym, społecznym oraz w kontekście ustalenia standardów międzynarodowych. Wydaje się więc, że myśl dialogiczna, w epoce przeróżnych komunikatorów niwelujących czasoprzestrzenne przeszkody, może się stać filozofią jednoczącej się ludzkości.

Autor skoncentruje się więc na zagrożeniach we współczesnym świecie płynących z myślenia monologicznego, zamkniętego i pozbawionego elementu współrozumienia Innego oraz na możliwościach i szansach, jakie stwarzają nam możliwości komunikacji, logistyki itp.

Ewa WITKOWSKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

INTERPRETACYJNE PROBLEMY FIGURY TWARZY W KONTEKŚCIE ASYMETRII RELACJI JA – INNY W KONCEPCJI SPOTKANIA LEVINASA

THE PROBLEMS OF INTERPRETATION THE FIGURE OF THE FACE IN THE CONTEXT OF ASYMMETRY RELATIONSHIP I – OTHER IN LEVINAS' CONCEPTION OF DIALOGUE

Opisując zawiązywanie się relacji etycznej, czyli spotkanie ja i Innego, Levinas używa w niektórych momentach wyrażenia *twarzą w twarz*. Głębsza analiza struktury relacji etycznej oraz roli i miejsca w niej poszczególnych elementów może budzić wątpliwości odnośnie sposobu interpretacji właściwego znaczenia figury twarzy, jak również asymetrycznego charakteru samej relacji. Staje się to o tyle problematyczne, że sam Levinas mocno deklarował, że relacja etyczna jest u swych podstaw asymetryczna. Idąc jednak tropem interpretacji, która wyrasta ze szczególnego rozumienia figury twarzy, rodzi się uzasadnione pytanie, czy rzeczywiście Levinasa mógł utrzymywać takie stanowisko, nie będąc jednocześnie niekonsekwentnym.

Levinas używa pojęcia twarzy w kontekście epifanii, mojego "doświadczenia" Innego. Kluczowe staje się tu pojęcie twarzy, za pomocą której objawia mi się inność Innego. Twarz jest sposobem, w jaki inny byt objawia mi się osobowo. Określenia, które Levinas stosuje do opisu epifanii twarzy służą wyrażeniu asymetryczności stosunku ja i Drugiego. Prowadzi to do twierdzenia, iż twarz jest po prostu sposobem, w jaki Inny mi się objawia, w jaki jest mi on "dany" w spotkaniu. Tak więc twarz przysługuje tylko Innemu. To znaczy, że nie mogę powiedzieć o sobie, iż posiadam twarz. Tak o mnie może powiedzieć Inny, ale nie

ja sam. Z kolei w opisie dokonanym przez Levinasa nie ma miejsca ani na punkt widzenia Drugiego, ani na perspektywę trzecioosobową, ponieważ spotkanie z Innym z założenia zostało przez filozofa przedstawione z perspektywy *ja*, czyli pierwszoosobowej.

Adam WORKOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

MIŁOŚĆ A BYCIE SOBĄ LOVE AND SELF

Bycie sobą pojawiało się w filozofii pod wieloma postaciami. Oznaczało autentyczność, autonomię i autokreację. Pragnę uzasadnić, że te trzy określenia współtworzą jedną całość. Bycie sobą ma strukturę samo-odniesienia: stosunku do samego siebie. Stosunek bycia sobą obejmuje trzy wymiary: 1. *wierność wobec siebie* (własnej prawdy) – autentyczność; 2. *nietożsamość z sobą* czyli tworzenie siebie samego i 3. *rządzenie sobą* – autonomię. Jednocześnie samo-odniesienie zapewnia radykalną jednostkowość i niepowtarzalność bycia sobą. Bycie sobą jest połączeniem poznania i działania. Z jednej strony wymaga specyficznego typu wiedzy o sobie (*de se*), która jest osiągnięta tylko z perspektywy pierwszej osoby. Z drugiej strony bycie sobą musi być uzewnętrznione w działaniu.

W tradycji filozoficznej bycie sobą wymaga zachowania autonomii – obrony własnego wnętrza przed wpływami zewnętrznego świata i zachowania autentyczności – czyli własnej prawdy. Z drugiej strony człowiek jest w radykalny sposób kształtowany przez innych. Czy to niszczy jego autentyczność? Spróbuję uzasadnić, że drugi człowiek nie musi niszczyć bycia sobą, ale może je twórczo kształtować. Zbadam to kształtowanie na przykładzie miłości, która najmocniej przemienia relacje między ludźmi.

Opiszę różne modele miłości pod kątem kształtowania bycia sobą. Trzeba przezwyciężyć aporię. W miłości jednostki stapiają się ze sobą – co niszczy ich autonomię, albo pozostają rozdzielone, co wydaje się wykluczać wzajemne kształtowanie ich bycia sobą. Poszukam modelu miłości, który pozwala radykalnie zmieniać bycie ludzi, ale nie niszczy ich samodzielności.

Pogodzenie bycia sobą z radykalnym wpływem drugiego człowieka wymaga nie tylko przyjęcia specjalnego modelu miłości, ale również zmiany tradycyjnej wizji bycia sobą. Bycie sobą nie jest indywidualistyczne, ale społeczne, jest współkształtowane przez drugiego człowieka – pozostawia jednostkowość i odpowiedzialność za siebie samego, ale jako

zapośredniczone przez innych ludzi. Bycie sobą – pozbawione istotnych relacji z innym – byłoby radykalnie nieautentyczne.

Krzysztof WIECZOREK

Uniwersytet Śląski
Katowice

RESZTKI DIALOGICZNOŚCI THE REMNANTS OF DIALOGICITY

Po 30 latach, które minęły od apogeum rozwoju polskiej myśli dialogicznej (J. Tischner, A. Nowicki, A. Węgrzecki, T. Gadacz, J. Bukowski, M. Jędraszewski, A. Jarnuszkiewicz, A. Żak i inni) pora postawić pytanie o owoce filozofii spotkania i dialogu, a więc – z jednej strony – o kondycję dialogiczną współczesnego społeczeństwa; rzecz jasna, nie tylko w Polsce, jesteśmy bowiem integralną częścią wspólnoty europejskiej i o realia życia w całej tej wspólnocie musimy także zapytać; z drugiej strony – czy w obecnie podejmowanych i dyskutowanych problemach w środowisku filozoficznym można dostrzec bezpośrednią lub pośrednią kontynuację ówczesnych pytań, ówczesnych fascynacji i ówczesnych dróg poszukiwania odpowiedzi. Z poczynionych w tej materii ustaleń wynika, że filozofowie (niemal bez wyjątku) traktują dziś tematykę spotkania i dialogu wyłącznie odtwórczo, mnożąc prace historycznofilozoficzne poświęcone wybitnym przedstawicielom inkryminowanego nurtu, natomiast aktualna, żywa dyskusja nad problemami odślanianymi i badanymi przed laty przez filozofów przeniosła się obecnie do innych dyskursów, takich jak: literatura faktu i reportaż (trzeba dodać – pogłębiony filozoficznie; przedstawiciele tej formy wypowiedzi to przede wszystkim Ryszard Kapuściński i Wojciech Jagielski, ale także np. Michał Olszewski), eseistyka literacka (Andrzej Stasiuk, Olga Tokarczuk, Krzysztof Varga), a przede wszystkim – coraz bardziej ufilozoficzniona – teoria literatury, reprezentowana współcześnie przez tak znamienitych autorów jak Michał Paweł Markowski i Przemysław Czapliński (por. zwłaszcza jego najnowszą książkę *Resztki nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie 2011). Wypada w tym kontekście zapytać, co się stało z filozofią, skąd wziął się uwiad zainteresowania tą – skądinąd nadal żywotną, wręcz chciałoby się powiedzieć: pierwszoplanową – problematyką w naszym środowisku i czy nie mamy w tym zakresie czegoś do nadrobienia.