

W: *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2003, s. 41-66.

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Myślenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej

Wstęp

W filozofii współczesnej - mimo częstego odrzucania metafizyki - równie często podkreśla się nieodzowność "pierwszych pytań" i zmierza ku poszukiwaniom nowego paradygmatu "pierwszej filozofii". Paradygmat ten nie byłby jednak związany z dotychczasowymi zasadami myślenia metafizycznego. Postulat budowy filozofii pierwszej bez metafizyki, lub w niezależności od niej, pojawia się często wśród zadań stawianych przed filozofią. Ten kierunek poszukiwań wskazany został przez Heideggera, który podkreślał, iż przezwyciężenie metafizyki wcale nie oznacza jej końca i zapomnienia, lecz jeszcze długo będziemy związani z jej losem. Lecz współcześnie oznacza jeszcze coś więcej, niż tylko kultywowanie opinii wyrażonej przez Heideggera. Wskazuje się bowiem wyraźnie na **konieczność** "filozofii pierwszej" i jednocześnie akcentuje, iż już nie można uprawiać jej w duchu metafizyki. Przypomnijmy w tym kontekście słynne już dzisiaj pytanie K.-O. Apla: "Czy może tak być - pyta on - aby 'ostateczne ugruntowanie' miało charakter niemetafizyczny?"¹. Cała ta sytuacja i tak sformułowane pytanie stanowią największą rewolucję w filozofii, którą można zestawiać tylko z przełomem kartezjańskim. Podkreślić bowiem należy, iż nie mówi się tu o negacji metafizyki, lecz o zwykłej z niej rezygnacji, widząc w tym początek nowej filozofii pierwszej ale też akcentując, iż związanie się filozofii

pierwszej" z metafizyką oznaczało fałszowanie problemów tej filozofii. Czy można jednak uwolnić się od metafizyki bez negacji "pierwszych pytań" filozofii? Co znaczyła filozofia pierwsza jako metafizyka?

Metafizyczna filozofia pierwsza

Metafizyczny sposób myślenia stwarzał teorię doświadczenia, w której podejmowano próby dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza, co jest prawzorem, "fundamentem". Pisał Levinas: "Metafizyka zwraca się ku 'gdzie indziej', ku 'inaczej', ku 'innemu'. /.../ jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od 'u siebie', które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś 'tam'"². Możemy powiedzieć, że taka metafizyczna postawa wobec rzeczywistości umożliwia stworzenie światopoglądu, który był całościowym, powszechnie ważnym systemem, organizującym obszar doświadczenia. Stanowiła swoistą "gwarancję" rzeczywistości bytu czasowego i pozbawiała go niepokojącego charakteru przez wskazanie na "fundamentalność". "Fundament - powie Levinas - to termin architektoniczny, termin ukuty dla świata w którym mieszkamy, dla świata, który istnieje przed tym wszystkim, co podtrzymuje, astronomicznego świata percepcji, świata nieruchomego, spoczynku par excellence"³.

Należy podkreślić, że metafizyczny charakter filozofii pierwszej należy do najstarszych sposobów filozofowania. Paradygmat metafizyczny pojawił się jako pierwsza forma jej uprawiania. Wraz z nim

¹ Por. K.-O. Apel, *Nichtmetaphysische Letztbegründung?*, w: E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg 1993, s. 59.

² Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18

antyczna filozofia odróżniła i wyzwoliła się od myślenia mitycznego, próbując, inaczej niż miało to miejsce w tym ostatnim, rzeczywistość sprowadzić do jedności na obszarze pojęć i oferując nową postać tej jedności. O ile w myśleniu mitycznym jedność świata prezentowała się jako swoisty związek tego, co pozostaje jednostkowe, z innym, również jednostkowym, to wraz z myśleniem metafizycznym całość stała się odrębną kategorią, a jednostkowe rzeczy mogły być ujęte jako jej części. Metafizyczny model filozofii pierwszej, będący poszukiwaniem "bytu jako bytu", badaniem zasad i podstaw wyrastał z pytania o byt i próbie ukazania "dlaczego jest byt a nie nic". Koniec takiej filozofii pierwszej w dwudziestym wieku jest faktem bezspornym. Kryzys podstaw stał się podstawowym wydarzeniem w kulturze i filozofii.

Narastający kryzys filozofii początku XX wieku dotyczył jednak nie tylko sposobu jej uprawiania, lecz również samego sensu uprawiania filozofii. Ta sytuacja była znacznie poważniejsza. Filozofia poszukiwała zawsze pierwszych zasad. Lecz myślenie filozoficzne tego okresu odkrywa niemożliwość wskazania wspólnego fundamentu dla świata fizycznego i świata ludzi. Przejawy kryzysu filozofii początku XX wieku często prowadzą też do podważenia sensu myślenia filozoficznego. Wytwarza się w ten sposób nie tylko możliwość krytyki filozofii, ale również nowe zjawisko: zaczyna się coraz częściej wskazywać, że filozofia skończyła się i jako taka nie jest do niczego potrzebna. Nie chodzi już zatem o niezadowolenie z istniejącego sposobu uprawiania filozofii i konieczność zmiany, ale o coś więcej. Chodzi o wskazywanie, że kultura świetnie może się bez niej obejść. Filozofia pierwsza jako metafizyka, szukająca "zasad", "pierwszych przyczyn"

³ Por. E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 155.

Myślenie dialogiczne i metafizyka

Krytyka myślenia metafizycznego w XX wieku zbiegła się z nardzinami "nowego myślenia". Nazywa się je niekiedy "myśleniem dialogicznym", "dialogiką"⁴. Filozofia ta wskazała, że prawdziwe odkrycie naszego Ja leży w spotkaniu z niezrozumiałym, z Innym. Stawiała próbę włączenia do struktur myślenia innych treści poza poznawczymi i metafizycznymi, i budowania dialogu nie na poszukiwaniu jedności i wspólnych prawd, lecz na aksjologicznym doświadczaniu inności. Ta nowa filozofia uczyła też, że nic bardziej nie stoi na przeszkodzie dialogu z innym niż pretensja do jego rozumienia "bez niego". Uczyła zatem słuchać. Pojawiła się na początku XX wieku jako reakcja na załamanie się subiektywistycznego paradygmatu filozofii, jak też na znacznie poważniejsze zjawisko: kryzysu myślenia filozoficznego czy też końca filozofii pierwszej jako metafizyki.

Na załamaniu się filozofii podmiotu i w sytuacji zmierzchu myślenia metafizycznego wyrasta "nowe myślenie". Myślenie to, tworząc nową filozofię pierwszą, osłabia metafizyczną ideę bytu i jej prymat w filozofii europejskiej uwalniając ją od ontologicznego przeznaczenia. Wskazuje też inne dla niej pole: jest nim transcendencja Dobra. Filozofia ta nie poprzestaje zatem na destrukcji, lecz również zakreśla możliwości wyjścia z filozofii podmiotu. Jest ona - jak mówi F. Rosenzweig - "sprowadzeniem do absurdu i jednocześnie ratowaniem starej filozofii"⁵. Chce wyprowadzić myślenie filozoficzne poza alternatywę, określoną z jednej strony nieudolnością filozofii świadomości, z drugiej religijnym zniewoleniem filozofii. Chce wreszcie paradygmat świadomości zastąpić paradygmatem spotka-

⁴ Por. np. H. L. Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1964, s. 152.

⁵ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, tłum. T. Gadacz, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 61

nia i dialogu wiedząc, że nie można filozofować poza czasem. Podejmuje też próbę "rozpoczęcia od nowa", stworzenia "nowej filozofii", "nowego myślenia". I w tym nowym początku nie jest oczywiście odosobniona. Lecz wydaje się, że żadna z "filozofii początku" XX wieku nie poszła tak daleko w procesie "zaczynania od nowa", jak uczyniła to filozofia dialogu. Nie chce ona bowiem być tylko środkiem zaradczym wobec narastającego kryzysu filozofii, lecz chce sytuację taką wykorzystać do tego, aby stworzyć "nową filozofię". Ma to być filozofia, która nie tylko wykorzystuje dialog do poszukiwania prawdy, lecz która przede wszystkim jest dialogiem z rzeczywistością. Jest to zatem myślenie, w którym chodzi o radykalne wykorzystanie kryzysu filozofii i podważenia jej sensu do stworzenia "innej filozofii".

Jaką nadzieję dla filozofii stworzyło "nowe myślenie"? O jakim dialogu mówi się w perspektywie tego myślenia? Jaka szansę na nową "filozofię pierwszą" stworzyło to myślenie?

W latach dwudziestych ukazują się najważniejsze prace dla myślenia dialogicznego. W roku 1921 Ferdinand Ebner (1882-1931) opublikował książkę *Das Wort und und die geistige Realitäten*. W tym samym roku Franz Rosenzweig (1886-1929) publikuje *Der Stern der Erlösung*. Zaledwie rok później (1922) ukazuje się dzieło Martina Bubera (1878-1965) *Ich und Du*. Dwa lata później (1924) Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973) wydaje *Die angewandte Seelenkunde*. W 1927 roku Gabriel Marcel (1889-1973) publikuje *Journal Metaphysique*. Zaś w 1928 Eberhard Grisebach (1880-1945) wydaje *Die Gegenwart*. Rodzi się pytanie: jak spojrzeć na dzieła "filozofów dialogu" i na nowe myślenie w kontekście krytyki metafizyki? K. Löwith nie ma tu wątpliwości, iż zarówno Heidegger, przedstawiciel końca metafizyki, jak i F. Rosenzweig, przedstawiciel

"nowego myślenia" tworzą w epoce przejścia, w której kończy się pewna epoka myślenia metafizycznego i zaczyna inna⁶.

Rola dialogu w "filozofii pierwszej" była przez filozofów dialogu wielokrotnie podkreślana. Przypomnijmy tu jedną, ale wyraźną opinię. W roku 1954 w pracy *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* Martin Buber zapisał: "W każdej epoce przeczuwano, że wzajemna relacja między dwoma istotami oznacza swoistą praszansę dla bytu /.../"⁷. Owa **praszansa** to właśnie nowa filozofia pierwsza. Jednak zwrot myślenia dialogicznego ku nowej filozofii pierwszej może być trudnym do zrozumienia przedsięwzięciem, jeśli nie będzie mu towarzyszyć analiza sytuacji, na której opiera się teza o głoszonym przez filozofię wieku XX. końcu metafizyki. Chcąc właściwie zrozumieć dialog w obszarze nowej filozofii pierwszej należy zatem odwołać się do sytuacji, jaka wytworzyła się po załamaniu fundamentalnego myślenia metafizyki klasycznej.

Metafizyka jako filozofia pierwsza u swych podstaw wyznaczyła obraz świata szkicowany „z zewnątrz”, wychodząc od tego, co pierwsze, przyjmując ponadświatowy punkt widzenia i rodząc przeświadczenie o wyłącznej prawdziwości określonego obrazu świata i sprowadzając „wszystko do jednego”. Do jej struktury należało pytanie o podstawę wszystkich rzeczy oraz odpowiedź na nie, określająca to, co „naprawdę rzeczywiste”. Dzięki temu świat doświadczenia, nie tracąc konkretności, czyli powiązania z określoną kulturą i nastrojem obserwatora, **zyskiwał** uniwersalność i ogólność. Niezwykle często filozofia pierwsza obierała ten właśnie kierunek. Pra-realność, czy też "świat prawdziwy" dołączał się wtedy do realności wyznaczając jej sens. Stawał się jej "fundamentem". Prawda myśle-

⁶ Por. K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'*, w: "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 1958, Heft. 2, s. 161.

⁷ M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: tenże, *Werke*, Bd. I, *Schriften zur Philosophie*, München 1962, s. 293.

nia metafizycznego mogła mieć tylko charakter ogólny, była związana z tym, co stałe i powtarzalne. W ten sposób metafizyka oferowała bezpieczną gradację zobiektywizowanej rzeczywistości.

Jeśli spojrzymy jednak na obecność tego modelu w wieku XX, to należy stwierdzić, że okres ten był wyraźnym czasem krytyki. Nie bez przyczyny używa się tu pojęcia "wiek postmetafizyczny"⁸. Droga destrukcji metafizyki w czasach nowożytnych była nieustannym wskazywaniem jej niemożliwości. Najpierw było to wskazywanie na niemożliwość takiego modelu pierwszej filozofii (metafizyki), który mógłby przybrać postać poznania teoretycznego. Efektem tej krytyki było przesunięcie w stronę filozofii praktycznej (Kant). Później - już w wieku XX - fenomenologia przekształcała metafizykę w naukę o sensie i znaczeniu (Husserl), wreszcie przebudowana została w egzystencjalną analitykę Dasein (Heidegger). Możemy powiedzieć, iż ten model filozofii pierwszej został podważony razem ze sformułowaniem pytania o możliwość wypowiedzi o rzeczywistości jako całości i wskazaniem, że wypowiedzanie takich sądów jest nie tylko nieprawomocne, lecz wręcz szkodliwe, prowadząc do rozwoju myślenia totalizującego i kreowania kultury immanencji. Taka metafizyka - jak dowodził na przykład Levinas - to, co jednostkowe podporządkowywała temu, co uniwersalne. Krytyka płynęła zarówno ze strony teorii poznania, która pytała, czy w ogóle możemy poznać to, co jest celem metafizyki. Objęła również - głównie za sprawą Wittgensteina - zagadnienie zrozumienia przez nas tego, co mogłaby ewentualnie nam metafizyka ofiarować.

Jednak "postmetafizyczny" charakter dwudziestego wieku ma jeszcze inny wymiar, który odgrywa ważną rolę dla myślenia dialogicznego. Przemiany w metafizycznej filozofii pierwszej dowiodły, że

⁸ Por. na ten temat: J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 36 i n

nie tyle "pierwsze" pytania utraciły filozoficzne znaczenie. Przemiany te głównie wskazywały, że pewnych typów odpowiedzi nie można już akceptować. Tych mianowicie, w których koncentruje się na poszukiwaniu "rzeczy pierwszych", na tropieniu fundamentów świata i apriorycznych podstaw naszej wiedzy. Właśnie ta metafizyczna skłonność do chęci wykrywania i opisu "tego, co pierwsze" została w epoce współczesnej podważona. Była to bowiem metafizyka fundamentów, czyli rozpoznanego Boga, uporządkowanego świata i szczęśliwego człowieka. Właśnie w tych problemach rozstrzygały się dotychczas sprawy filozofii pierwszej. Metafizyka zwracała się ku prawdzie absolutnej i ostatecznym uzasadnieniom, prawdzie "całości", która osiądana była na drodze poznania bezpośredniego. I temu właśnie wiek dwudziesty odebrał znaczenie filozoficzne wskazując, iż nie można już tak uprawiać filozofii pierwszej i dostrzegając drugą, często niebezpieczną stronę takich odpowiedzi dotychczasowych. Tradycyjna duma metafizyki z "rozpoznania Boga" odkryta została jako niebezpieczna⁹, gdyż takie rozpoznanie zniewolone jest zawsze jakimś (zawsze przecież ludzkim) pojmowaniem egzystencji¹⁰. "Najważniejsze" zostało zaprezentowane jako "to" (coś), zostało odsłonięte, otwarte i ukazane w sposób tak jasny i oczywisty, że nie jest już w stanie nas "zaskoczyć"¹¹. A jeśli wszystko, co przysługuje Absolutowi jest "po naszej stronie", to podejmuje się tu karkołomną próbę przedstawienia Nieskończoności przez skończoność. Z kolei założenie o odkrytym już uporządkowaniu świata oznaczało zawsze jego zamknięcie i wyłączenie "doświadczeń możliwych". Zaś

⁹ Podkreślić należy, iż od czasów Albrechta Ritschla (1881) również w teologii chrześcijańskiej rozszerzał się nurt odcinania się od metafizyki. To oddzielenie akcentował również Heidegger wskazując, iż do Boga metafizyki nie można się ani modlić, ani też mu ofiarować.

¹⁰ Wiek XX formułuje tu nowe "postmetafizyczne pytanie": "Czy Bóg może coś zyskać na byciu". Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 23.

¹¹ Por. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 166.

szczęśliwy człowiek to często niewolnik surowych nakazów, który niewiele ma wspólnego z autentycznym byciem.

Wszystko to wyznaczało nowy obszar rozważań w epoce postmetafizycznej. Kierunki myślenia postmetafizycznego ubiegłego wieku łatwo ukazać. Filozofia ta chciała po pierwsze, - idąc za intencją wyrażoną jeszcze przez Schellinga - "uwolnić Boga wobec Jego egzystencji¹²", po drugie osłabić pychę obecną w sądach o rzekomo już odkrytym porządku świata, osłabić ją przez wskazanie na relatywistyczną umowność takiego rozpoznania, i wreszcie - po trzecie - spojrzeć inaczej na człowieka, pokazując, że jego doświadczenie jest cząstkowe, jest doznaniem fragmentu, że zatem podlega on kulturze i czasowi.

Początek wieku XX oznaczał wyraźne załamanie się takiej filozofii pierwszej, która chciała być metafizyką. Należy jednak zapytać: skoro metafizyka rozpada się, to w jaki sposób filozofia i kultura może realizować zadania pierwszej filozofii? Filozofię pierwszą wyznacza wysiłek poznawczy, w którym chodzi o problem bycia. Metafizyka zaś oznaczała tylko pewną postać filozofii pierwszej, w której zakładało się możliwość przekroczenia doświadczenia, znalezienia dla niego "fundamentu" i wkroczenia ku "światom ponadempirycznym".

Odkrycie dialogu dla filozofii pierwszej

Odbudowa filozofii pierwszej poza metafizyką, o której mówimy, polegała na zwrocie od tradycyjnej "metafizyki fundamentu" do nowej filozofii pierwszej, którą można określić jako "metafizyka orientacji". Dokonała się ona wraz z akceptacją radykalnej krytyki dotychczasowego myślenia metafizycznego, ale i rozpoznania, iż

¹² Por. F.W.J. Schelling, *O historii nowszej filozofii*, w: *System idealizmu transcendentalnego*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 434 i n.

byt i niebyt nie wyczerpują pola filozofii pierwszej, zaś "pytanie pierwsze" ma jeszcze inny obszar rozważań. To właśnie myślenie dialogiczne dostrzega, iż postmetafizyczny namysł XX wieku, wyrastając z porzucenia bytu, prowadzi do niebezpiecznego uznania niebytu, nicości. Takie doświadczenie nicości, a często i bezsensu istnienia, staje się częstym udziałem filozofii na początku wieku XX. Kres dotychczasowej filozofii pierwszej (metafizyki) zazwyczaj jest odbierany jako kres sensowności. Filozofii - a tym samym i kulturze - wymyka się "Najważniejsze". "Kryzys tradycyjnej filozofii - pisze Levinas - można opisać tylko jako jej niezdolność do sprostania własnym kryteriom sensowności"¹³. Stąd "nowe myślenie" podejmuje próbę budowy "nowej filozofii pierwszej", "poza bytem i niebytem", w której sensowność ma jeszcze szansę na ocalenie, mimo tego, że "to, co pierwsze" pozostaje ukryte.

Przekroczenie metafizyki, jakie proponuje myślenie dialogiczne, obiera inny kierunek niż popularne pomysły Heideggera. Ten ostatni chce przekraczać tradycyjną metafizykę pozostając jednak ciągle w niej samej i z niej samej. Filozofia dialogu czyni to w niezależności od metafizyki przeszłości; Heidegger dostrzega problem "zapomnianego" w metafizyce, filozofia dialogu nie chce niczego "przypominać", lecz chce tworzyć taką filozofię pierwszą, która nie będzie już mogła być "zapominaniem". Jeśli się nie zapomina, to nie trzeba przypominać.

Przede wszystkim cała ta rewolucja jest budowana na zmianie spojrzenia na prawdę. Kiedy próbuje się zestawić filozofie dwóch krytyków metafizyki lat dwudziestych ubiegłego wieku - Heideggera i Rosenzweiga - różnice pojawiają się wyraźne. Filozofia dialogu przechodzi obok diagnozy Heideggera. Nie ma nic wspólnego z krytyką przeprowadzoną przez Heideggera. Gdy ten ostatni dowodzi, iż

¹³ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 188.

metafizyka zdominowana była zapomnieniem bycia, zaś jej przekroczenie ma być próbą myślenia przeciwko podmiotowi, to Rosenzweig proponuje coś zupełnie innego. Powie on: "Staje się konieczne, aby nasza prawda była wieloraka, jak i to, że prawda przemienia się w naszą prawdę. Prawda przestaje być tym, co jest prawdziwe i staje się tym, co chce być udowodnione (bewährt) jako prawdziwe. Pojęcie udowodnienia (Bewährung) staje się podstawowym pojęciem nowej teorii poznania"¹⁴. Co oznacza prawda jako "udowodnienie"? "Klucz do zrozumienia teorii prawdy Rosenzweiga jako "udowodnienia" tkwi w pojęciu "mesjanistycznej teorii poznania" - pisze R. Wiehl¹⁵. Ta teoria poznania, a razem z tym nowa filozofia pierwsza nie wartościuje prawdy ze względu na odniesienie do "istoty" i "fundamentu". Czyni to według ceny potrzebnej do ich udowodnienia i więzi, które prawdy te tworzą między ludźmi. "Ta metoda 'nowego myślenia' - powie Wiehl - wychodzi nie od pojęcia bytu jako najprostszej, najbardziej abstrakcyjnej i najogólniejszej myśli absolutnej i jedynej totalności. Rozpoczyna ona raczej od myślenia nicości, i to nicości w trojakim sensie. Zaczyna ona od trojkiej niewiedzy w odniesieniu do trzech praelementów, trzech elementarnych faktyczności filozofii doświadczenia: Boga, świata i człowieka"¹⁶.

Myślenie dialogiczne przyjmuje zatem rezultaty krytyki metafizyki początku XX wieku. Jest nim przede wszystkim uznanie, iż przebicie się do bytu z wnętrza świata teoretycznego nie ma szans na powodzenie, gdyż w kwestiach pierwszych tu właśnie ujawnia się nicość (niebyt). Razem z tym jednak dialogika pokazuje, iż byt nie może być określony w kategoriach takiej świadomości, która nie jest "zaangażowana". Jedyna droga dla filozofii pierwszej jest wyzna-

¹⁴ F. Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung'*, w: tenże, *Kleine Schriften*, Berlin 1937, s. 395.

¹⁵ R. Wiehl, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, w: tenże, *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1996, s. 207.

czona nie w kategoriach teoretycznych, lecz w kategoriach rzeczywistego uczestnictwa i zaangażowania. Jest to metafizyka orientacji, która nie wyrzeka się rzeczywistości, jak czyniła to dotychczasowa myśl szukająca fundamentu i istoty¹⁷. Potrzebujemy orientacji wtedy, gdy mówimy "nic już nie rozumiem", gdy nie wiemy gdzie szukać, potrzebujemy jej, gdy ukryte są fundamenty i rozumiemy, że nawet prawda odkrywa się nam "na ludzką miarę". "Orientacja - pisze H. Schnädelbach - to udana metafora tego, czego szukamy w metafizyce, jeżeli nie możemy tego znaleźć w naukach, sztuce lub religii"¹⁸.

Po destrukcji metafizyki fundamentu, która rozwijana była w perspektywie bytu i niebytu, sensowność skrywa się już tylko w takiej filozofii pierwszej, która oznacza poszukiwanie orientacji. I filozofia dialogu jest nie tylko jej najmocniejszym wyrazem, ale również radykalną zmianą zasad filozofowania, w kierunku przekształcenia całej filozofii z poszukiwania uniwersalnej prawdy, istoty, która zniewala, w poszukiwanie orientacji, jest przejściem od abstrakcyjnego świata teoretycznego do żywego świata odpowiedzialności. Takiej orientacji nie zapewnia świat teoretyczny. M. Bachtin pisze: "Żadna praktyczna orientacja mojego życia w świecie teoretycznym nie jest możliwa, w nim nie można żyć, odpowiedzialnie postępować. W tamtym świecie jestem niepotrzebny i tam zasadniczo mnie nie ma"¹⁹. Filozofia dialogu czyni z tej myśli zasadę dla filozofii pierwszej.

Drugim elementem nowej, dialogicznej filozofii pierwszej staje się czas. Metafizyka "fundamentu", stwarzając teoretyczny obraz

¹⁶ Tamże, s. 214.

¹⁷ "Wszelka filozofia pytała o istotę" - powie F. Rosenzweig. Por. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, w: B. Baran /red./, *Filozofia dialogu*, Kraków 1991. s. 61.

¹⁸ Tamże, s. 131.

¹⁹ M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 1997, s. 36.

świata, myślała swój przedmiot w beczasowości, względnie ponadczasowości. Ważny był tu stopień prawdziwości, a nie czas, w którym metafizyka ta powstała i ujawniła się²⁰. Do takiej metafizyki i jej specyficznego sposobu obserwacji należała pewna skłonność do ustanawiania jedności i jednolitości²¹. Zanim jednak pojawią się takie zainteresowania teoretyczne, kształtuje się już pewne wyobrażenie o świecie, na które składa się codzienne doświadczenie i wzmacniające je objaśnienie (interpretacja). Również w poszukiwaniu i ukazywaniu orientacji mamy do czynienia z próbą stworzenia obrazu świata. Związany jest on jednakże z praktyką życia i czasem. Daje „punkt oparcia”, wyznacza „horyzont zrozumiałości” (Jaspers), istnieje jednak nie ze względów teoretycznych, lecz praktycznych. Pojawia się on z obszaru praktycznego życia człowieka, który dostrzegając zmienność i przemijanie, ustanawia pewien „horyzont trwałości”. L. Szestow wskazuje naturalne i częste rozchodzenie się dróg „metafizyki filozoficznej” i „metafizyki codzienności”. „Można interesować się i zajmować problemami metafizycznymi - pisze Szestow - lecz pod jednym koniecznym warunkiem: by nie wiązać z tym ani własnego losu, ani losu ludzkości. Systemy metafizyczne powinny być tak skonstruowane, by nie wdzierały się w życie i nie naruszały ustanowionego porządku życiowego. Albo jeszcze lepiej: by uświęcały i błogosławiły istniejący porządek”²². Dialogiczna filozofia pierwsza neguje wyraźnie te zależności: jest to takie myślenie, które wdziera się w życie i ma za zadanie naruszyć schematyczność dotychczasowego porządku życiowego. W przeciwieństwie do metafizyki fundamentu, w której "byt" można teoretycznie pomyśleć, poszukiwanie orientacji ma zawsze wymiar etyczny, w którym "byt"

²⁰ Por. S. Swieżawski, *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, s. 23.

²¹ Na ten temat: R. Wiehl, *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1996, s. 69.

²² Por.: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 438.

można uczestnicząco przeżyć. Dlatego filozofia ta wskazuje na etykę, jako na "pierwszą filozofię".

Dialog jako podstawa filozofii pierwszej

Jeśli tak właśnie spojrzymy na powstanie i rozwój myślenia dialogicznego w XX wieku musimy zapytać: Jakie elementy decydują o tym, iż myślenie to dokonuje wspomnianej rekonstrukcji filozofii pierwszej?

Myślenie dialogiczne zmienia przede wszystkim pierwotny stosunek człowiek do świata. Stosunek ten nie jest już wiedzą "o świecie". Pierwszym pytaniem nie jest już "Dlaczego istnieje raczej coś niż nic" (Leibniz), lecz pytanie "Dlaczego istnieje raczej zło niż dobro?" (Levinas). Jest to pytanie o orientację, czy też o etyczną relację do tego, co Inne. Zmiana ta pojawia się razem z odkryciem dialogu dla filozofii pierwszej. Należy podkreślić kilka najważniejszych elementów, które budują "metafizykę orientacji" przez dialog. Po pierwsze, właściwie rozumiany dialog osłabia uniwersalistyczne (fundamentalistyczne) roszczenia jednostki, podmiotu, Ja. Takie roszczenia - w dobie "zagubienia sensu" i rozbudowania "wolności indywidualnej", "koncentracji na codzienności" - są kulturowo i metafizycznie niebezpieczne, gdyż czynią one jednostkę autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe, prawdziwe i fałszywe. Po drugie, filozofia dialogu jednoznacznie pokazuje, iż dialog nie jest tylko środkiem wyrazu gotowej już myśli. Jest on czymś znacznie więcej. Dialog wyznacza obszar powstawania myśli, nadaje myśleniu nową jakość, jest filozofią w działaniu²³. Dialog jest zawsze formą otwartą, a to znaczy żąda takiej filozofii pierwszej, w której ostatnie słowo nigdy nie zostaje wypowiedziane, chociaż wcale

²³ Por. M. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, w: "Principia", XXVII-XXVIII, Kraków 2000, s. 80 i n.

nie zostaje zanegowane. Jest to "metafizyka" bez końca, bez ostatniego słowa - jest filozofią pierwszą otwartego świata. Rozwiązanie problemu filozofii pierwszej nie może być nigdy dane w sposób ostateczny, lecz stanowi raczej ciągle zadanie przemyślenia granicy, która stale odsuwa się i umyka przed opisem i rozwiązaniem. Ale podkreślić należy jeszcze jedno. Dialog czyni z filozofii pierwszej sprawę wszystkich. Zadanie, jakie bierze na siebie myślenie dialogiczne jest dlatego zadaniem ważnym. Jest to przywrócenie praw bytu i ujawnianie dróg do bytu, chociaż akcent nie pada tu na sam byt, lecz na etyczną relacje do innego. Filozofia dialogu uczestniczy zarówno w powrocie filozofii pierwszej ku źródłom, jak też w przełamaniu niebezpiecznego kierunku zastępowania filozofii bytu przez badanie funkcji świadomości.

Wskazać jednak należy, iż dialog staje się ważnym elementem nie tylko filozofii, ale też współczesnej kultury. W kontekście zagrożenia "fałszywymi poglądami", "pozorowanymi fundamentami", "wątpliwymi gwarancjami" pojawienie się filozofii dialogu odgrywa terapeutyczną rolę. Dialog pełni rolę kartezjańskiego sceptycyzmu, strzegąc przed błędami ale i pozostawiając ciągle nadzieję na prawdę i wartości; nie odkrywa dobra, "fundamentów" i uniwersaliów, ale - w epoce kryzysu - umacnia ideę jego konieczności. Właśnie dialog sprawia, że uniwersalia, fundamenty - sprowadzone teraz z "zaświatów" - stają się wewnątrzświatowymi postulatami, o które musi chodzić każdemu z uczestników dialogu. Podejrzliwość dialogu, wyrażenie duchowego niepokoju, czyni zeń narzędzie krytyki wartości, propaguje postawę sceptyczną. Dialog staje się tu przestrożą przed zbyt szybkimi uogólnieniami, zbyt wczesną uniwersalizacją i wołaniem, że "to jeszcze nie tu", "jeszcze należy poszukiwać dalej", "nie należy się zatrzymywać", "nie być zbyt pochopnym". Tym samym wprowadza do filozofii pierwszej nieznaną dotychczas motyw: moż-

liwość "zaskoczenia czymś jeszcze", o czym się nie myśli, czego się nie zakłada, a co przecież "może być". Otwartość staje się warunkiem poszukiwania orientacji, otwartość na to, co nowe, otwartość przyjęcia tego, co nowe, wreszcie otwartość na to, co inne. Filozofia pierwsza spełnia się tu w otwartości na doświadczenie. Uczestniczący w dialogu hołdują często sprzecznym wizjom świata i człowieka. Lecz właśnie dlatego, że chcą w tym dialogu uczestniczyć, stają się też ostrożni w wypowiedaniu swoich sądów, ostrożni w ich absolutyzacji. Inaczej mówiąc, dialog jest ochroną przed nieodpowiedzialnym uznawaniem za fundamentalne tych prawd, które wynikają często z codzienności, chwili, okoliczności i wcale nie są absolutne i uniwersalne. U samych podstaw dialogu tkwi zatem postulat ciągłej reinterpretacji tych "prawd", które wydają się "absolutne", zaś faktycznie korzenie swe mają w "okolicznościach", "codzienności" i chwili. Dialog wskazuje nieustannie, że ludzie nigdy nie zaczynają od początku i pretendowanie do zajęcia miejsca Boga i odsłaniania fundamentów jest nie do przyjęcia. Rzeczywistość zawsze "już jest" w postaci "partnera dialogu", "wyrażającego własne zdanie", zaś człowiek musi do niej nawiązywać, prowadząc z nią dialog. Doświadczenie człowieka ma charakter dialogiczny.

Lecz metafizyczna rola dialogu nie ogranicza się do tego metodycznego sceptycyzmu. Dialog nie tylko pełni metodyczną funkcję ostrzegania przed zbyt pochopnym uznaniem odkrytych przez siebie orientacji za uniwersalne i absolutne. Nie mniejszą rolę odgrywa również w udaremnianiu częstego pragnienia ucieczki od rzeczywistości pluralistycznej, nieokreślonej, pozbawionej fundamentów. Chęć do takiej ucieczki, zamknięcia się do własnej orientacji świata, pojawia się szczególnie wtedy, gdy poszukiwania orientacji bazują na lęku przed "innym". Ów "inny", oferując własną orientację, która również pretenduje do uniwersalności, jest zaskakujący, od-

mienny, często wrogi wobec uznanej przeze mnie orientacji i rozumiany jest jako zagrożenie. Klasyczna metafizyka fundamentu eliminowała ów aspekt "zaskoczenia". Tam nie mogło być "niczego" zaskakującego. Inaczej jest, gdy obraz świata buduje się "z codzienności". Tu wszystko jest zaskakujące, inne, odmienne itd. I w takiej sytuacji grozi niebezpieczeństwo ucieczki od świata. W takich właśnie okolicznościach metafizyka orientacji wskazuje zawsze na konieczność dialogu. Dialog wręcz wyrasta z konfliktu i uznania różnic. Wezwanie do dialogu znamionuje konieczność uznania tego, że są "inni", mający odmienne kierunki orientacji, że "jest" świat jeszcze inny. Akceptacja tego, że jest "inne", a nie ucieczka przed nim, jest koniecznym warunkiem dialogu. Podkreślić należy, iż dialog może mieć miejsce właśnie dlatego, że są te różnice. Bez nich bowiem nie można mówić w ogóle o dialogu. Metafizyczny wybór dialogu w sytuacji różnic, konfliktów i sprzeczności oznacza jednak jego wyłączenie z zakresu tych konfliktów. Z jednej zatem strony, nie może być dialogu bez dostrzegania takich różnic, z drugiej zaś sam fakt dialogu oznacza, iż mimo konfliktu w świecie przekonań zawsze istnieje możliwość, nadzieja na jego pokonanie. Buber wskaże tu, iż dialog dochodzi do skutku "poza treściami zakomunikowanymi czy komunikowalnymi"²⁴. Stąd też dialog jest wezwaniem, aby dostrzec odrębności, nie odczuwać lęku przed różnicami, gdyż istnieje zawsze możliwość porozumienia i lepszego zrozumienia prawdy.

Wszystko to wskazuje, że faktem myślenia dialogicznego nie jest ani cogito, ani uniwersalny, ujęty teoretycznie byt, lecz - dziejące się tu i teraz - spotkanie i rozmowa. Dialog - właśnie przez spotkanie - mimo tego, iż kieruje uwagę na terażniejszość, to jednak postuluje uniwersalność i absolutność. Motyw ten - ważny w metafiz-

²⁴ Por. M. Buber, *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan. Doktor, Warszawa 1992, s. 210.

zyce orientacji - podkreślony jest często przez przedstawicieli tego myślenia. Buber powie, iż rzeczywistość jest walką człowieka o Boga w świecie, spotkaniem człowieka z Bogiem w świecie. Myślenie jako dialog jest dlatego myśleniem mowy. Stwierdzenie to pozostaje w opozycji do racjonalizmu, zaś w sposób szczególny do tej jego części, która eliminuje mowę i staje się filozofią czystego rozumu "ofiarując" prawdy bez "życia", bez naszego udziału. Filozofia dialogu odkrywa sferę samego słowa, która istnieje bez względu na "komunikacyjną" i "znaczeniową" rolę języka. W niej właśnie skrywa się zawsze coś, co przekracza życie i codzienność. Sfera ta ujawnia się, gdy słowo "jest wypowiedziane". Podkreślając fakt "słowa wypowiedzianego", język nie jest już tylko narzędziem komunikacji i nośnikiem znaczenia, lecz nowym rodzajem rzeczywistości nie będącej ani podmiotowością, ani też przedmiotowością, ponad bytem i niebytem. Jeszcze raz wskaźmy Bubera, który odwracając antropologiczne przekonanie, iż człowiek "ma mowę", powie: "... mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek stoi w mowie i mówi z niej²⁵". Wyznacznikiem tej nowej rzeczywistości jest "wypowiedziane słowo" a myślenie będące dialogiem opiera się na rzeczywistości wypowiedzianego słowa. "Mówioność" (Gesprochenheit) języka - bo tak Buber nazywa jego sposób bycia - związana jest z wolą i zdolnością człowieka do spotkania i komunikacji. Ważność wypowiedzianego słowa jest z kolei związana z tym faktem, że nie pozostaje ono przy swym mówcy, lecz jest słowem sięgającym do słuchacza i bez tego słuchacza nie byłoby słowem wypowiedzianym. Buber pisze: "Słowo, które zostało wypowiedziane dzieje się w zwiewnej sferze między osobami, w sferze, którą nazywam sferą między. (...) Słowo, które zostało wypowiedziane, tu zostało objawione a tam usłyszane,

²⁵ Por. M. Buber, *Ich und Du*, w: tenże, *Werke*, Bd. 1, *Schriften zur Philosophie*, München 1962, s. 103.

lecz jego "był słowa wypowiedzianego" ma za miejsce między"²⁶. Ebner z kolei w dialogicznym słowie wypowiedzianym widzi moc tworzenia duchowego życia w człowieku. "Co jest człowiekowi dane w naturalnym porządku bytu? - pyta - Cieleśność jego egzystencji, jego życie rodzajowe. A co w porządku duchowym? Słowo i jego wiedza o Bogu"²⁷. Fakt "posiadania słowa" jest dla niego wskazaniem na duchową sferę bytu człowieka. "W tym, że człowiek "ma słowo" leży możliwość obiektywnego ujęcia życia w jego rzeczywistości, (możliwość obiektywnego poznania duchowych rzeczywistości, a więc pneumatologia). Słowo bowiem jest obiektywizacją duchowego życia"²⁸. Nie jest to w żadnym z tych przypadków filozofia słowa w jego znaczeniu, lecz próba zrozumienia słowa jako wyznacznika (wskaźnika) innego obszaru świata niż ten, jaki ujawnia ós poznawcza podmiot-przedmiot, czy też bytu-niebytu. Rosenstock-Huessy w *Angewandte Seelenkunde* jeszcze wyraźniej proklamuje "gramatykę duszy" jako nową dyscyplinę, która mogłaby posłużyć do rozjaśnienia struktur duchowości. "Podczas gdy logika i teoria poznania - stwierdza - są jądrem wszelkiej nauki o duchu, podczas gdy nauka o przyrodzie opiera się i upada wraz z matematyką, to gramatyka jest kluczem, który otwiera zamek duszy. Kto chce duszę zbadać musi zgłębić tajemnice mowy"²⁹.

Dostrzec należy zatem, że inne spojrzenie na "słowo" przez filozofów dialogu jest otwarciem nowego obszaru badań, który był ukryty dotychczas poza tradycyjnymi obszarami podmiotowości i przedmiotowości, bytem i niebytem. "Wypowiedziane słowo", które żyje w "między", w świecie "i", nie poddaje się interpretacjom tradycyjnego myślenia ufundowanego na relacji poznawczej i na metafiz-

²⁶ M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, tenże, *Werke, Bd.I...*, s. 444.

²⁷ F. Ebner, *Schriften. Bd. I*, München 1963, s. 918.

²⁸ Tamże, s. 259.

²⁹ E. Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde. Eine programmatische Übersetzung*, Darmstadt 1924, s. 24.

zyce poszukiwania fundamentów. Powiedzieć więc można, że między podmiotem poznania i przedmiotem ku któremu jest on skierowany, między bytem i niebytem, wyznacznikami dotychczasowego obrazu świata, filozofia dialogu umieściła "słowo" i jego świat, wskazujący na inny wymiar rzeczywistości niż podmiotowo-przedmiotowy. Właśnie owo "istniejące słowo" zapowiada nową możliwość doświadczania, "świata z 'i'", pokazuje na niedostrzegane dotychczas pole filozofii pierwszej. "Doświadczenie 'i' - stwierdza R. Wiehl - jest wyróżnionym sposobem dialogicznego, partnerskiego spotkania między ludźmi w przestrzeni objawienia, relacją między człowiekiem i Bogiem; doświadczenie 'i' jest specyficzną ludzką praktyką życia, formą jego działalności, jego działalnością w świecie, w przestrzeni zbawienia"³⁰. Łatwo można jednak dostrzec, iż relacja ta jest przez filozofów dialogu różnie ukazywana³¹. Począwszy przez "przestrzenne" jest zaprezentowane przez Bubera, przez etyczny charakter u Levinasa, językowy wymiar u Rosenstocka-Huessy³². Martin Buber, stwierdza: "Podstawowym ruchem dialogicznym jest zwrócenie się. Z pozoru jest to coś zwyczajnego i pozbawionego znaczenia: patrząc na kogoś, mówiąc do kogoś, zwracamy się przecież do niego - oczywiście fizycznie, ale w wymaganym stopniu, kierując na niego naszą uwagę, także duchowo"³³. Co tu się dzieje? Jest to doświadczanie odmienności drugiego, która wszakże nie jest obca, wroga. Wymownie powie Buber: "Drogi Przeciwniku! Przede wszystkim, jeśli mamy rozmawiać ze sobą, a nie mimo siebie, to proszę zwrócić uwagę, że ja nie żądam. Nie jestem do tego ani po-

³⁰ R. Wiehl, *Die Erfahrung im neuen Denken...*, s. 225.

³¹ Por. na ten temat: M. Jedraszewski, *Ja i Inny. Levinas - Buber*, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Levinas i inni*, Warszawa 2002, s. 102 i n.

³² Rosenstock -Huessy mówi tu o "zagadywaniu" (ansprechbar). Por. E. Rosenstock-Huessy, *Was folgt aus der empirischen Grammatik?*, w: tenże, *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958, s. 161.

³³ M. Buber, *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych...*, s. 229.

wołany, ani uprawniony. Próbuję tylko powiedzieć, że coś istnieje, i naszkicować, jak wygląda; ja informuję"³⁴.

Myślenia dialogiczne wskazało zatem na dialog, w którym dostrzega się, że nie podobieństwa zbliżają do siebie religie, systemy polityczne, wreszcie ludzi, lecz różnice. Świat dialogu nie jest tu światem podobieństw, lecz światem różnic. Dialog oddzielony zostaje od pokładania w nim nadziei i pretensji do wspólnego "wydialogowanego" odkrywania istoty bytu, poznania, etyki. Dialog nie jest też odpowiedzią na pytanie o prawdę, wartości, lecz formą uczestnictwa w nich, w którym ważniejsza staje się chęć dawania i przyjmowania, a niekoniecznie przekonania, pokonania czy wspólnego odkrywania. Zakładając podział, odmiennosc i różnicę (dia-) dialog postuluje też uniwersalność, jedność (logos).

Wraz z uczynieniem z dialogiki zasady filozofii pierwszej podmiotowo-przedmiotowa relacja zostaje pokonana. Nie tylko już bowiem odnaleziony zostaje inny sposób odkrycia rzeczywistości niż poznanie, nie tylko poznawanie zrozumiane zostaje jako pochodny sposób obecności w rzeczywistości. Sama rzeczywistość otrzymuje teraz dialogiczną strukturę³⁵. Można powiedzieć: warunkiem możliwości bytu jest dialog.

Zakończenie

Kulturowe przemiany, które mają miejsce na przełomie wieków, związane są przede wszystkim z utratą świata. Zjawisko to, rozważane z obszaru metafizycznej filozofii pierwszej, wydaje się niezwykle niebezpieczne. Coraz częściej dostrzegamy bowiem w tym kontekście proces upozorowania rzeczywistości. Przyglądając się światu w którym żyjemy, dostrzec można, iż świat ten niczego by

³⁴ Tamże, s. 242.

nie stracił nawet wtedy, gdyby wcale nie istniał. Coraz trudniej odróżnić fikcję od realności, rzeczywistość od jej obrazu. A skoro tak, to może nic takiego jak "realność" nie istnieje? Ten brak afirmacji istnienia bytu lub też obywatelstwo się bez takiej afirmacji, stał się powszechnym zjawiskiem kulturowym naszych czasów. Oznacza to koniec filozofii pierwszej jako metafizyki. Kryzys kultury jest wyrazem załamania się metafizyki. Postmetafizyczna epoka XX wieku ujawniła, że to, czego metafizyka poszukuje, nigdy nie może być pomyślane, rozpoznane. To bowiem, co ważne zawsze oznacza jeszcze nie-myślane. Razem z tym załamała się metafizyka fundamentów, podstaw. W jej krytyce rozpoznano, że to, co istotne w pytaniu o fundamenty nie jest nigdy obecne bez uwarunkowań, czyli nigdy nie jest fundamentalne. Prawda o "fundamentach" zawsze pochodzi "stąd". Wszystko to oznacza konieczność głoszenia końca metafizyki. Myślenie dialogiczne wyrasta w dokonany już zerwaniu z bytem. Koniec metafizycznej filozofii pierwszej odsłania tu nowe możliwości. Koniec tej filozofii oznacza, że filozofia pierwsza nie pyta już o rzeczywistość, lecz o sens.

Lecz filozofia dialogu jest myśleniem, które kończy z końcem metafizyki. Ów "koniec" nie oznacza jednak wskazania tego, iż jednak możemy pomyśleć "niemożliwe do pomyślenia", czy też jesteśmy zdolni do odsłaniania "fundamentów". Myślenie dialogiczne uświadamia inną możliwość pokonania starego problemu początku filozofowania. Pytanie to brzmiało: Która z dziedzin powinna mieć pierwszeństwo w filozofii? Czy ma to być metafizyka, czy też teoria poznania? Metafizyce klasycznej filozofia ta mówi "nie", lecz nie oznacza to, iż - wzorem nowożytnej tradycji - chce filozofię rozpoznać od teorii poznania. Proponowana przez nią odnowa filozofii

³⁵ Por. na ten temat: R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg 1995, s. 30 i n.

pierwszej w sposób zasadniczy uwzględnia skończoność, konkretność i codzienność. Nowa metafizyka - jeśli chce się nadal używać tego pojęcia - staje się tu "metafizyką orientacji". Zasada ontologiczna ma etyczny charakter i związana zostaje z decyzją etyczną.

Co oznacza ta nowa "filozofia pierwsza", która rozwija się wraz z myśleniem dialogicznym? Przede wszystkim oznacza ona, iż problem ontologiczny nie jest już formułowany teoretycznie, lecz doświadczany w konkretnym życiu. Jest to uczenie przedzierania się ku temu, co pozostaje "Tajemnicą", lecz wcale nie z uniwersalnego, filozoficznego Rozumu, lecz przedzierania się z "codzienności", z perspektywy "człowieka obarczonego obowiązkami i zajęciami", "człowieka wprzęgniętego, skołowanego, uwarunkowanego"³⁶, człowieka wreszcie, który odpowiada w decyzjach etycznych, a nie w opisach teoretycznych. Metafizyka ta próbuje wskazać, że sensu nie odnajdujemy w świecie, ale też - jak czyniła to filozofia nowożytna - sensu takiego w świat nie wkładamy. Wskazuje ona, że sens taki może się jedynie wydarzyć i my w tym bierzemy udział. Nie możemy mówić o sensowności jako o uniwersalnym fundamencie. Metafizyka, która chce być poważnie traktowana, nie może być zatem pojęciową konstrukcją ostatecznego uzasadniania.

Filozofia pierwsza budowana jako dialog, jest zatem takim rozumieniem świata, w którym nie ma już miejsca na niebezpieczne "przyzwyczajanie się". Ch. Peguy twierdził niegdyś, iż istnieje coś gorszego niż człowiek zdemoralizowany - mianowicie człowiek, który się przyzwyczaił. Taka właśnie była filozofia pierwsza jako metafizyka, wskazując na możliwość powrotu do pierwotnego prapoczątku. Zwalniała ona od poszukiwań i formowała skończoną całość, zarówno w odniesieniu do bytu, jak i samego człowieka. W tym ostatecznym przypadku oznaczało to, iż świat jak i samego człowieka usypia-

ła swoją przeszłością. Oznaczała życie gotowymi myślami, gestami, formami, ucząc wyrzekania się wolności. Dialogiczna filozofia pierwsza jest inna. Nie pozwala już, aby świat a razem z nim i człowiek, zastygł w jakimś niezmiennym kształcie, nie pozwala, abyśmy się przyzwyczaili do tego, że nic już od nas nie zależy i chcieli spokojnie przeżyć resztę swoich dni. Dialog jest tworzeniem czegoś nowego w terażniejszości i ukazywaniem rzeczywistości w jej nowych możliwościach. Uczestnik dialogu może wypowiedzieć nowy sąd o sobie samym, przez spotkanie z tym "co inne". Metafizyka dialogu wymaga od nas szukania i wyzwala nasze twórcze zdolności. W dialogu ujawnia się nieobecna jeszcze postać bytu: Bóg, który jest zawsze kimś więcej niż się myśli, świat, który zawsze jest otwarty ku nowym możliwościom i człowiek, który nigdy nie zostaje pozbawiony nadziei. Właśnie to "jeszcze więcej", "jeszcze czymś więcej" jest tak ważne w tej nowej filozofii pierwszej. Każda próba zamknięcia bytów w całości systemu jawi się teraz jako niedorzeczna, gdyż rzeczywistość jest jeszcze ciągle nie spełniona i dziejąca się w dialogu.

Innym problemem jest naturalnie to, czy metafizyka dialogu łatwo może zastąpić metafizykę fundamentu. Podkreślić należy, iż dzięki swym ostatecznie ustalonym dogmatom, odsłanianiem fundamentów, przekonującym formułom, uniwersalnym regułom postępowania moralnego, metafizyka przeszłości umożliwia bezpieczne schronienie. Była metafizyką uspokajających formuł. Dlatego z tej perspektywy płynie często dzisiaj niepokojący lęk o prawdę, wartości, absolutne fundamenty. Ten lęk prowadzi też do "udawanego dialogu", gdy jego uczestnicy w skrytości ducha pozostają wyznawcami metafizyki fundamentów spodziewając się, że mimo dialogu "prawda i tak jest po ich stronie". Na tym tle przeszłości metafizyka dialogu nie jest uspokajaniem, niczego nie oferuje, jest jedynie we-

³⁶ M. Buber, *Dialog...*, s. 243.

zwaniem do uczestnictwa, wzajemnej łączności i wzajemnej pomocy w poszukiwaniach. Nie szczędzi ona cierpień, bólu i rozczarowań, obecnych w każdym dialogu. Oznacza ciągłe poszukiwanie znaczenia i zrozumienia, w których dzieje się nasza własna przemiana.