

Witold GLINKOWSKI

SŁUCHANIE JAKO NASŁUCHIWANIE BOGA I BLIŹNIEGO Glosa antropologicznofilozoficzna

Słowo dialogiczne objawia człowiekowi swą tajemnicę, ale jej nie unieważnia, gdyż otwiera na transcendencję, będącą najważniejszym argumentem za nieredukowalnością statusu osoby – osoby słyszącej je i odpowiadającej na nie, ale również tej, w której słowo ma swoje źródło. Będąc słowem wypowiedzanym i słyszczanym, zakłada ono obecność tych, którzy się dzięki niemu spotykają – pełne istotowe zaangażowanie obu partnerów relacji: tego, kto mówi, oraz tego, kto słyszy i odpowiada. Słowo dialogiczne łączy, a zarazem zobowiązuje.

Celem tekstu jest zwrócenie uwagi na zjawisko paradoksalnej, choć dającej się przezwyciężyć kontrproduktywności, która towarzyszy myśli filozoficznej w jej dziejach i w stosunkowo trwały sposób określa jej specyfikę. Zjawisko to wyraża się w tendencji do uprzedmiotawiania obszaru problemowego, ku któremu refleksja filozoficzna nieustannie zwraca się z intencją eksploracyjno-poznawczą. Uleganie tej tendencji wydaje się w pełni zasadne, jeśli weźmiemy pod uwagę teoretyczne cele filozofii, gdy jednak w polu jej dociekań pojawiają się osoby – człowiek, Bóg, bliźni, „dialogiczne” Ja i Ty – tak zorientowanej refleksji grozi redukcjonizm. Instrumentarium teoretyczne funkcjonujące w ramach epistemicznego modelu odnoszenia się do rzeczywistości i przez ten model zdominowane sprzyja bowiem uprzedmiotawianiu – sprowadzaniu spotykanej osoby do alter ego, którego status byłby zbliżony do statusu „przedmiotu poznania”. Tymczasem osoby – rozpoznawane jako uczestnicy spotkań interpersonalnych, partnerzy dialogu – nie są tylko poznawanymi obiektami, lecz uczestniczą w rzeczywistości pozaprzeciwstawnej, podejmują aktywność na rzecz rozpoznania własnej wyjątkowości oraz określenia siebie wzajemnie w sferze dialogicznego „pomiędzy” (Buberowskiego „Zwischen”¹). Sfera ta jest niematerialna i nieprzedmiotowa – i właśnie jako taka stanowi o bezprecedensowości tych, którzy w jej obszarze rozpoznają osobowy wymiar bycia człowiekiem i dają mu świadectwo: sobą i wobec siebie. Zakładam, że rozpoznanie specyfiki tej sfery, jej rangi, przesądzającej o randze uczestniczących w niej osób, możliwe jest tylko pod warunkiem przesunięcia punktu ciężkości z filozoficznego „widzenia” – zmierzającego do uprzedmiotawiającego rozpoznanie, na filozoficzne „słyszenie” – otwierające horyzont transcendencji

¹ M. B u b e r, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke*, t. 1, *Zur Philosophie*, Kösel Verlag & Lamebrt Schneider, München-Heidelberg 1962, s. 106.

oraz wskazujące na genetyczną i agatologiczno-aksjologiczną uprzedniość dialogicznego Ty względem podmiotowego lub przedmiotowego Ja.

Trudno zaprzeczyć twierdzeniu, że widzenie i słyszenie współtworzą fundament poznawczej receptywności ludzkiego podmiotu, a jednak – co równie oczywiste – należą one do tak różnych porządków, że niekiedy wchodzą ze sobą w konflikt. W przypadku widzenia „ciężar” aktywności spoczywa na podmiocie, który widząc, przejmuje poznawczą kontrolę nad obserwowanym i poznawanym obiektem, czyni zeń przedmiot własnego poznania. W przypadku słyszenia podmiot otwiera się na tego, którego jest gotów nie tyle zobaczyć – a zatem w jakiś sposób poznawczo zawłaszczyć – ile usłyszeć i wysłuchać. Tak rozumiane słyszenie nie ogranicza się do percypowania sygnałów dźwiękowych stanowiących nośniki jakiegoś sensu, ujawniających jakieś znaczenie, ponieważ w tym przypadku sens ujawnia się w postaci pewnego apelu czy „zagadnienia”, które poprzedzają wszelką antycypacyjną aktywność konstatającą je podmiotu. Sens ani nie jest kreowany jako korelat ukierunkowanego podmiotu, ani nie jest czymś zastanym jako obiektywnie przynależący do sfery przedmiotowej. Stanowi on raczej coś, na co trzeba się otworzyć, ku czemu trzeba się wychylić i nad czym trzeba się pochylić – nie tyle władzami swego intelektu, ile „całym sobą”. Odkrycie takiego sensu, pozwolenie, by dotarł do nas – jako tych, którzy go zastają, a jednocześnie jako jego beneficjentów – wymaga egzystencjalnego wysiłku i zainwestowania całej własnej realności, wymaga stawienia czoła obecnemu w nim skierowanemu do nas wyzwaniu. Wyzwanie to jest zarazem wezwaniem do współuczestnictwa w dobru. Dobro nie pojawia się tu jednak jako coś, o czym uzyskujemy wiedzę, wówczas bowiem w jakiś sposób podporządkowalibyśmy je sobie. Jest ono raczej przez nas uznawane w swojej wyjątkowości: to dobro nas poszukuje, to ono nas odnalazło i wezwało po imieniu, to dobru na nas zależy. Dobra bowiem nie można zobaczyć, można je tylko usłyszeć, a konkretnie usłyszeć można jego głos, który „przenika przez hałasy świata, by wezwać człowieka do czegoś absolutnego”².

SŁYSZENIE VERSUS WIDZENIE SZANSE I OGRANICZENIA

Jeśli słyszenie, podobnie jak widzenie, stanowi wyraz percepcyjnej aktywności podmiotu ludzkiego, to pojawia się pytanie o poznawczą wiarygodność słyszenia. W przypadku widzenia nietrudno o pomyłkę, o błędne odczytanie obrazu pojawiającego się w polu poznawczym, a w konsekwencji o błędną

² J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990, s. 91.

jego interpretację. Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele i sygnalizowano je od dawna. Czynili to filozofowie, poczynawszy od Platona, poprzez Francisca Bacona, Kartezjusza i przedstawicieli empiryzmu genetycznego, po Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Najprecyzyjniej, choć w innej perspektywie, diagnozuje się je – jak wiadomo – w różnych dziedzinach nauki współczesnej, a zwłaszcza w dyscyplinach skupionych wokół psychologii poznawczej. Winę za błędy w ludzkim rozpoznawaniu rzeczywistości po części ponosi sam podmiot, po części jednak błędy te mają swe źródło w rozmaitych determinizmach fizjologicznych, psychologicznych i kulturowych, kształtujących funkcje aparatu poznawczego człowieka. Poznanie ludzkie jest też zawsze czymś poprzedzone i czymś zapośredniczone. Wszelkie sądy na temat rzeczywistości dopiero poznawanej wydawane są w kontekście „przed-sądów” należących do rzeczywistości już poznawczo zasymilowanej i tym samym tworzącej środowisko, w którym funkcjonuje poznający podmiot. Horyzont wszelkiego rozumienia nie tylko wyznacza granicę tego, co „zrozumiałe”, ale też warunkuje przyszłe, nieustannie dokonujące się rozumienia. Dzieje się to w obrębie „koła hermeneutycznego”, które – jak twierdzi Heidegger – nie tyle określa zewnętrzny schemat czy strukturę poznania, ile obrazuje strukturę samego ludzkiego istnienia: „stanowi wyraz egzystencjalnej prestruktury samego jestestwa”³. Rozumienie z konieczności zatem dokonuje się w horyzoncie antycypujących je „przedrozumień”. Te ostatnie – wbrew założeniom filozofii Oświecenia – są nieuniknionym warunkiem ludzkiego dostępu do rzeczywistości, rozpoznawanej jako posiadająca sens. Uprzedzenia, stanowiące punkt wyjścia i „trampolinę” ludzkiego poznania, nie muszą zagrażać jego adekwatności; przeciwnie, ludzki rozum nie poradziłby sobie bez nich. Idący śladami Heideggera demaskator błędnych diagnoz rozumienia (często mylonego z wyjaśnianiem i podporządkowywanego jego metodologii) odsłania naiwność oświeceniowej absolutyzacji ludzkiego rozumu: „Ma on właśnie to szczęście, że wychowują go uprzedzenia niosące prawdę”⁴. Najkrócej rzecz ujmując, byt skończony, jakim jest człowiek, musi zadowolić się poznaniem odpowiadającym jego statusowi – skończonym, a zatem nieabsolutnym, niedoskonałym.

Warunkiem słyszenia – jako dostępnej człowiekowi drogi poznawczej, otwierającej go na rzeczywistość – także są presupozycje, w ramach których słyszenie jest realizowane, a to, co słyszane, staje się zrozumiałe. Również

³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1994, s. 217.

⁴ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 262. Gadamer stwierdza również: „Przezwyjęcie wszelkich przesądów, ten ogólny postulat Oświecenia, okaże się sam przesądem, i dopiero jego rewizja otworzy drogę do trafnego zrozumienia skończoności, która panuje nie tylko nad naszym ludzkim bytem, ale i nad naszą świadomością historyczną” (tamże, s. 264).

tutaj mogą się pojawić „zakłócenia” prowadzące do błędnych konstatacji. Istnieje jednak istotna różnica między omawianymi sposobami otwierania się człowieka na rzeczywistość. W przypadku rozumiejącego *w i d z e n i a* ostateczne rozstrzygnięcia co do sensu tego, co rozumiane, należą do podmiotu. Poprzestaje on też na dostępnych sobie efektach takiego rozumienia – efektach, które wcześniej uzyskał oraz we właściwy sobie sposób (autonomiczny i autoteliczny) zasymilował i zagospodarował w obrębie swojego kontekstu historyczno-kulturowego. Dopuszcza się tu zatem błędy poznania, zawinione i niezawinione, będące naturalną konsekwencją specyficznych warunków, w jakich się ono dokonuje. W przypadku *s ł y s z e n i a* sytuacja jest o tyle podobna, o ile również ono przebiega w ramach pewnego wcześniej przyswojonego zasobu doświadczeń (nie tylko „dźwiękowych”, podobnie jak w przypadku widzenia doświadczenie nie ogranicza się do sfery „widzialnego”) – tutaj także dochodzić może do „przesłyszeń”. Jednakże widzenie dokonuje się w immanentnym obszarze tego, co empiryczne (w przeciwnym razie jego treść byłoby niezrozumiała), słyszenie natomiast otwiera na transcendencję – również na to, co w niej bezprecedensowe i źródłowe. Pewne treści, niezastępowalne przez żadne inne, organizujące słyszenie w sposób bezprecedensowy i przesądzające o jego specyfice, mogą być dostępne jedynie w ten sposób. Nie „zobaczymy” ich, nie odkryjemy w obrębie rozumiejącego widzenia, gdyż nie są one niczym widzialnym – pozostają niedostępne nie tylko dla naszych oczu, ale też dla „oglądu intelektualnego”, znanemu filozoficznej tradycji na przykład jako intuicja intelektualna (w koncepcjach na przykład Kuzańczyka czy Johanna Gottlieba Fichtego).

OSOBA – SŁUCHAJĄCY I SŁUCHANY

Mogłoby się wydawać, że zdolność słyszenia, w przeciwieństwie do zdolności myślenia lub mówienia, nie wyróżnia człowieka na tle całego uniwersum istot żywych. A jednak słuchanie ukierunkowane na osobę mówiącą jest czymś jakościowo odmiennym od zwykłego rejestrowania dźwięków – nawet jeśli uznajemy, że dźwięki te odsyłają do kryjącego się za nimi sensu. Słyszenie traktowane jako aktywność zmysłowo-intelektualna to sposób poznawczego aktywizowania się podmiotu, najczęściej mający prowadzić do uzyskania określonej wiedzy – przedmiotowej i zobiektywizowanej – a w każdym razie tego rodzaju wiedza stanowi naturalny efekt doświadczenia, które jest udziałem słuchającego. Jeśli słuchanie przebiega na poziomie interpersonalnym – gdy słuchany jest kimś więcej niż tylko „emitorem” sygnałów dźwiękowych, a słuchający kimś więcej niż ich „rozumnym rejestratorem” – staje się ono wzajemną afirmacją osobowego statusu podmiotów uczestniczących w roz-

mowie. W tym przypadku głównym powodem wsłuchiwania się i słyszenia jest nie ciekawość, dążenie do korzyści, jaką przynieść może poznanie, lecz impuls płynący od rozmówcy. Słuchamy go przede wszystkim ze względu na jego osobę, nie zaś z uwagi na wartość, którą potencjalnie niosą wypowiedziane przez niego słowa. Nie treść mowy, tego, co „wypowiedziane”, jest zatem racją słuchania, lecz osoba mówiącego oraz „mówienie” – by skorzystać tu ze znanej dystynkcji Emmanuela Lévinasa⁵. W tym przypadku impuls kierowany jest ku słuchaczowi w tym celu, by zareagował nie zaledwie poznawczo, lecz egzystencjalnie, „całym sobą”, by otworzył się na tego, kto się ku niemu zwraca – przy czym powodu tej jego inicjatywy nie stanowi przekazanie jakiejś wiedzy, podzielenie się informacjami lub włączenie do dyskusji nad czymś; powód ten to sama osoba zagadniętego. Oczywiście pojęcie „osoba” rozumiane jest tutaj w znaczeniu wykrystalizowanym i utrwalonym za sprawą refleksji teologicznej i filozoficznej inspirowanej optyką chrześcijańską, a zatem w sensie różnym od greckiego pojęcia „prosopon”, którego treść, odsyłając do archetypów dramatycznych, sprowadzała się do pełnienia funkcji maski bądź roli kulturowej.

Lévinas, inspirujący się myślą dialogiczną, choć zarazem krytyczny względem niektórych jej założeń, stawia retoryczne pytanie: „Dlaczego mówimy? Czy dlatego, że istota myśląca ma c o ś do powiedzenia? Ale dlaczego miałyby to p o w i e d z i e ć? Dlaczego nie w y s t a r c z y ł o b y pomyśleć to, co myśli?”⁶. W dialogu aktywność mówienia ustępuje przed biernością słuchania⁷. Jan Doktór, tłumacz i popularyzator myśli Martina Bubera na gruncie polskim, w szkicu wprowadzającym do przełożonego przez siebie tekstu tego autora trafnie eksplikuje idiom dialogiki, będącej nie tylko filozofią, ale także postawą egzystencjalną: „Życie dialogiczne to ciągle wsłuchiwanie się i odpowiadanie”⁸. Przy czym „nie odczucia czy zewnętrzna forma są tu najważniejsze, ale realna partycypacja partnerów”⁹.

LEKCJA RAHNERA

W tradycji filozoficznej zakorzenionej w starożytności, a ugruntowanej w czasach nowożytnych sukces poczynąń filozofii mierzony był prawdziwością oferowanego przez nią poznania, prawdziwość ta była z kolei zależna od

⁵ Por. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 66-68.

⁶ T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 233.

⁷ Por. tamże, s. 231.

⁸ J. D o k t ó r, *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl” 1980, nr 6, s. 63.

⁹ Tamże.

wolności podmiotu. Wolność ową definiowano zarówno pozytywnie – jako zdolność do osiągnięcia wiedzy prawdziwej, a więc adekwatnej do swego przedmiotu, jak i negatywnie – jako zdolność do ustrzeżenia się błędów poznawczych, deformujących wiedzę lub prowadzących do fałszu. Karl Rahner wypowiada się natomiast o ludzkim podmiocie – będącym nie tylko podmiotem poznania, ale realnym podmiotem egzystującym – odwołując się do jego zdolności do słuchania: „Człowiek jest słuchaczem mowy lub milczenia Boga w takim stopniu, w jakim otwiera się on na orędzie mowy bądź milczenia Boga objawienia”¹⁰. Człowiek jest wolnym podmiotem nie tylko i nie tyle za sprawą swej zdolności do widzenia i rozumienia, ale też dzięki zdolności do słuchania, dzięki temu, że jest otwartym na Boga słuchaczem Jego Słowa – że jest *capax Dei*. W przypadku ludzkiego stosunku do Boga rozumność, która niewątpliwie umożliwia widzenie, nie powinna przejmować kompetencji słuchania – słuchania Tego, który, zwracając się do człowieka, objawia przede wszystkim swoją obecność i mówi o sobie: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (hebr. *ehjeh ašer ehjeh* – Wj 3,14). Podkreślenie znaczenia zdolności do słuchania, określającej stosunek człowieka do Boga, nie oznacza dyskredytacji ludzkiej rozumności, lecz sytuuje ową rozumność we właściwym dla niej miejscu. Píše Rahner: „Jeśli rozum nie jest pojmovany od samego początku jako zdolność do przyjęcia niepojętości, do przyjęcia niemożliwej do ogarnięcia tajemnicy, oraz jako możność postrzegania tego, co niewyraźne, to wtedy wszelkie pojawiające się w drugiej kolejności mówienie o niepojętości Boga przychodzi za późno i natrafia na uszy, które są głuche na słowa”¹¹. Autor podkreśla tu konieczność dostrzeżenia opacznej postawy – i przeciwstawienia się jej – wcale nieodosobnionej we współczesnym chrześcijaństwie, reprezentowanej przez tych, dla których Bóg „jest Bogiem, którego chce się «opisywać», «ogłądać», «poznać», «doświadczyć», a nie «słyszeć»”¹².

Ponieważ słuchanie zakłada relację między słuchającym a słuchanym, Rahner, poszukując warunków umożliwiających taką relację, uwzględnia obu jej uczestników. A skoro relacja przebiega między Bogiem i człowiekiem, to również szczególnie jej wyznacznik – transcendencja – rozpoznawany jest u obu zaangażowanych w relację osób. Teolog wyjaśnia, „Możność słuchania boskiego objawienia konstytuowana jest przez dwa momenty: poprzez duchową transcendentalność człowieka (jego «podmiotowość») i poprzez tejsze ł a s k a w e «wywyższenie», względem «rozjaśnienie» (tak zwany

¹⁰ K. R a h n e r, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 94n.

¹¹ T e n ż e, *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel SJ, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 177.

¹² M. S z u l a k i e w i c z, *Religia i czas*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2008, s. 164.

«egzystencjał nadprzyrodzony»)” [podkr. – W.G.]¹³. Transcendencja pojawia się po stronie Boga, ale też człowieka – uobecnia się w strukturze ludzkiej egzystencji oraz w pochodzącym od Boga geście udzielenia łaski. Rozpoznawany u człowieka „nadprzyrodzony egzystencjał” różni się od egzystencjałów organizujących Heideggerowską analitykę Dasein i od pojawiającego się w jej obszarze zewu sumienia¹⁴, gdyż nie wyczerpuje się w jednostronnie podjętej przez ludzki podmiot (lub Dasein) decyzji o „byciu właściwym”¹⁵, lecz zakłada źródło par excellence transcendentne i osobowe; wszak „łaska”, o której tu mowa, nie jest i nie może być funkcją wolnej i jednostronnej decyzji człowieka. Z jednej strony człowiek posiada aprioryczną zdolność usłyszenia skierowanej ku niemu Boskiej mowy, z drugiej strony ów kerygmat pojawia się w horyzoncie skończoności, jako historyczne i empiryczne doświadczenie słyszacego. Słuchacz Słowa otwiera się na dar niebędący korelatem jego ludzkiej skończoności, niebędący pochodną „miejsca-ethosu”, które człowiek, jako „byt przytomny” (niem. Dasein) zamieszkuje, zagospodarowuje i w którym działa poprzez wielorakie „troszczenie się” o sens – jak w koncepcji Heideggera¹⁶. Rahner postrzega kontekst ludzkiego egzystowania inaczej niż jego mistrz i mentor, co szczególnie uwyrażnia się w proponowanej przez teologa koncepcji antropologiczno-transcendentalnej. Słuchacz Słowa jest beneficjentem daru, którego wartość każdorazowo dopełnia i potwierdza osoba transcendentnego, a zarazem osobowego Darczyńcy. Dlatego na podstawie własnego, choćby najbardziej autentycznego odniesienia się do sensu posłyszanych słów, człowiek nie jest zdolny – zdaniem Rahnera – „sam z siebie antycypować absolutnej całości prawdy ani nie może jej osiągnąć”¹⁷.

LEKCJA DIALOGIKÓW

Specyfika słyszenia, jego odmienność od widzenia staje się wyrazista, gdy przy jej objaśnianiu skorzystamy z „fundamentalnych słów” (niem. Grundworte) zastosowanych przez Bubera w celu ukazania różnicy między dwiema postawami, które człowiek przyjmuje w trakcie swojego życia. Nie tylko polaryzują one nasze ludzkie funkcjonowanie, ale także leżą u jego podstaw, genetycznie przesądzających o wyjątkowości bytu ludzkiego. Wyrażające te

¹³ R a h n e r, *Słuchacz Słowa*, s. 24; zob. t e n ż e, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 1 (1954-1960), Benziger Verlag, Einsiedeln 1954, s. 323-345.

¹⁴ Por. H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 386-393.

¹⁵ Tamże, s. 365-375.

¹⁶ Tamże, s. 270-283.

¹⁷ R a h n e r, *Słuchacz Słowa*, s. 36.

postawy słowa to: „Ja–Ty” i „Ja–Ono”¹⁸. Oba są „fundamentalne”, gdyż bycie człowiekiem pociąga za sobą odwoływanie się do nich obu i odwoływania się do obu wymaga. Niepodobna zrezygnować z pierwszego, gdyż wówczas także drugie byłoby niedostępne, nieosiągalne dla człowieka. Nie sposób też poprzestać na pierwszym, ignorując drugie, gdyż wówczas egzystencja człowieka – zawsze przecież przebiegająca w realiach kulturowych, cywilizacyjnych i przyrodniczych – byłaby skazana na empiryczną autodestrukcję i anihilację. Chociaż oba słowa – i obie postawy, w których człowiek otwiera się na rzeczywistość – są niemożliwe do pominięcia, to jednak kolejność, w jakiej Buber je wymienia i omawia, nie jest przypadkowa.

Słowo Ja–Ty symbolizuje postawę, w której człowiek reaguje na impuls pochodzący od osoby: najpierw słyszy skierowane do siebie zagadnięcie Ty – zagadnięcie niosące z sobą wolną, świadomą i bezinteresowną intencję orzeczenia personalnej niepowtarzalności. Niepowtarzalność ta, niezastępowalność nie zostaje przez Ja odkryta, lecz stanowi treść świadectwa, które Ty składa wobec Ja, uwiarygodniając tym samym osobową podmiotowość Ja. Dopiero dzięki temu świadectwu Ja, będące jego beneficjentem, może odkryć w sobie bezprecedensowy status swojego istnienia: to, że jest nie tylko bytem pośród bytów – jednym z desygnatów podpadających pod ogólne pojęcie „człowiek” – ale że posiada imię. W przeciwieństwie do nazwy ogólnej, imię nie nadaje się na orzecznik i może być jedynie podmiotem, o którym się orzeka wielorako, jednak nigdy w sposób wyczerpujący. Przyjmując postawę Ja–Ty, człowiek wchodzi w relację dialogiczną i dlatego ma udział w świecie – angażuje się w wymiarze całego spektrum swojego istnienia.

Słowo Ja–To symbolizuje postawę, w której człowiek aktywnie odnosi się do rzeczywistości, w sposób teoretyczny lub praktyczny. Przyjmując postawę Ja–To, człowiek doświadcza świata, ale tylko w jakimś jego aspekcie – i również sam angażuje się zaledwie częściowo: jako wynalazca, odkrywca, badacz, konstruktor, jako twórca i współtwórca włączający się w wielorakie procesy zachodzące w obszarze artefaktów, których jest autorem i które współtworzą cywilizacyjno-kulturowe zaplecze jego funkcjonowania. Odnoszenie się człowieka do świata przybiera wówczas postać poznawania go oraz przekształcania wedle własnych wyobrażeń, potrzeb i preferencji.

Można więc powiedzieć, że słowo Ja–To¹⁹ symbolizuje postawę widzenia, natomiast słowo Ja–Ty – postawę słyszenia. Bez widzenia niemożliwe

¹⁸ Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 39.

¹⁹ Ponieważ niemieckie „Es” jest dwuznaczne, może zostać oddane jako „To” lub jako „Ono” – polski tłumacz staje przed dylematem. W przypadku przekładu przez „Ono” zrozumiała staje się uwaga Bubera, że słowo to może być zastąpione słowem „On” lub „Ona” („Für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann” – M. B u b e r, *Ich und Du*, w: tenże, *Das dialogische Prinzip*,

byłoby rozeznawanie się człowieka w świecie: poznawanie, tworzenie, bycie kimś, kto użytkując świat i gospodarując nim, jawi się sobie „jako wytwórca i jako wytwór swojej kultury”²⁰. Role te można spełniać w obrębie samej tylko postawy Ja–To, bez odwoływania się do postawy Ja–Ty. Nawet ten, kto systematycznie próbuje zrezygnować z tej ostatniej i dystansuje się od niej – zapominając, że właśnie przez nią został uczłowieczony – nie wyzbywa się swojego człowieczeństwa, gdyż nadal zdolny jest przyjąć taką postawę – jednak dla Bubera tak okrojone życie ludzkie byłoby „pożałowania godne”²¹. Tym bardziej, że w myśl koncepcji dialogicznej u początków każdego człowieka znajduje się nie widzenie, którego przedmiotem jest To, lecz słyszenie Ty – przy założeniu, że bycie człowiekiem nie wyczerpuje się w byciu istotą biologiczno-kulturową, choć z konieczności przebiega w spektrum biologii i kultury. Widzenie, które dokonuje się w obrębie postawy Ja–To, choćby było bardzo zaawansowane cywilizacyjnie, technicznie i kulturowo, musi pozostać w kręgu zrozumiałości, która właściwa jest mowie To, i perspektywie, którą To otwiera – a zatem – mowie i perspektywie uprzedmiotawiającej. „Podmiot poznający”, choć poznaje, poznawczo rezonuje, reaguje, a nawet zdolny jest do problematyzowania własnej sytuacji, do wzniesienia się na transcendentálny metapoziom refleksji – pozostaje przedmiotem określającym siebie w kontekście przedmiotów, zarówno takich, jak on, jak i całkowicie od niego różnych. Dopiero słyszenie – do którego zostaliśmy zaproszeni i którego źródłem nie jest immanencja przedmiotowego uniwersum, lecz transcendencja, legitymizująca w sposób ostateczny, stabilny i wiarygodny wszelką podmiotowość, wszelką personalność i wszelką aksjologię, zwłaszcza rozpoznawaną w sferze etyki – zdolne jest otworzyć nas na pełnię przysługującego nam osobowego sensu.

Warto przypomnieć, że – według Bubera – człowiek zawsze jest przynajmniej jednym z podmiotów wymienionych postaw oraz że każda z nich może występować w przestrzeni nie tylko międzyludzkiej. Mogą one być również przyjmowane względem obiektów przyrodniczych, należących do sfery „przedproża” (niem. *Vorschwelle*), a także względem należących do sfery

Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 7). W tym przypadku tracimy jednak „uprzedmiotawiający” wydźwięk słowa – wyeksponowany w tłumaczeniu „Es” przez „To”. Przekład ten jest zdecydowanie lepszy, ponieważ zaimiek osobowy (Ja) wchodzi w relację z nieosobowym zaimkiem wskazującym (To), nie zaś z innym zaimkiem osobowym (Ono), a przecież taki właśnie kontrast Buber chce podkreślić. Jednakże w cytowanej wyżej frazie słowo „To” nie koreluje ze słowami „On” i „Ona” jako ich zamiennik. Ze względu na ten dylemat Jan Doktor zdecydował się w roku 1991 na pierwsze rozwiązanie („To”), a w roku 1992 na drugie („Ono”). Por. t e n ż e, *Ja i Ty*, s. 39n.; zob. też: M. J e d r a s z e w s k i, „Es” jako „Ono” czy jako „To”?, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 160-165.

²⁰ M. L a n d m a n n, *Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1979, s. 62.

²¹ M. B u b e r, *Ja i Ty*, s. 46; por. t e n ż e, *Ich und Du*, s. 18.

„nadproża” (niem. Überschwelle), „istności duchowych” (niem. geistigen Wesenheiten). Za każdym razem jednak nie uprzedmiotawiające widzenie, lecz słyszenie – zakładające czyjaś uprzedniość i czyjaś bezinteresowną, wolną inicjatywę obdarowywania nas czymś, czego sami nie zdołalibyśmy osiągnąć – jest warunkiem uczestnictwa człowieka w relacji. Owo słyszenie nie sprowadza się do aktywności percepcji rozumianej fizjologicznie. Podobnie jak nie każda „słyszalna” rozmowa jest dialogiem, również brak wrażeń fonetycznych nie jest przeszkodą w wejściu w dialog, w usłyszeniu skierowanego ku nam zaproszenia do uczestnictwa w nim. Właśnie dlatego postawa dialogiczna Ja–Ty może zostać przyjęta wobec partnera należącego do świata przyrody lub do świata duchowego. Fakt, że w obu tych sferach dialog nie osiągnie spektakularnej formy, nie będzie „słyszalny”, tym bardziej podkreśla jego doniosłość. W pierwszej bowiem sferze ujawnia się jego pozaprzyrodnicza i pozakulturowa ranga; w drugiej – jego pozaprzyrodnicze, pozakulturowe, niewidzialne źródło. Wprawdzie w przypadku tej ostatniej dialog nie przybiera postaci wokalne, ale jego nieredukowalność uzyskuje ostateczną i absolutną afirmację. „Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy powiedzieć Ty”²².

Podjęcie inicjatywy zaproszenia do dialogu – będące czymś innym niż zwykła rozmowa, owocującego międzyosobowym spotkaniem – motywowane jest bezpośrednim pragnieniem. Nie należy ono do sfery potrzeb, gdyż nie można go – jak dzieje się w przypadku potrzeb – rozpoznawać i rozpatrywać w kontekście zależności przyczynowo-skutkowych. Ludzkie życie jest nie tylko zobiektywizowanym faktem, obiektywnością niezależną od ludzkiej woli i poddającą się opisowi – niesie ono w sobie również wezwanie i zadanie. Według Abrahama J. Heschela, nawiązującego do myśli dialogicznej, życie człowieka przebiega w horyzoncie „żądania, wymogu i oczekiwania”²³, a te nie pojawiają się jako efekt namysłu, lecz konstytuują wrażliwość etyczną, będącą rdzeniem podmiotowości osoby ludzkiej. Podmiotowość taka, pozwalającą człowiekowi nie tylko reprezentować „byt ludzki” (ang. human being), ale też realizować „bycie ludzkim” (ang. being human)²⁴, nieustannie podlega próbom weryfikacji: odpowiadając na wezwanie, człowiek daje świadectwo swego bycia podmiotem moralnym, czyli odpowiedzialnym. Status ten nie jest mu dany, lecz zadany. Człowiek staje się odpowiedzialny, właśnie gdy odpowiada – na wezwanie etyczne płynące od innego, który jest w potrzebie

²² T e n z e, *Ja i Ty*, s. 41.

²³ A. J. H e s c h e l, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego–Pracownia Oświatowo Wydawnicza Punctum, Łódź–Warszawa 2014, s. 179.

²⁴ Por. tamże, s. 63–69.

i który równocześnie okazuje się naszym „mistrzem”, gdyż uczy nas wrażliwości etycznej. Usłyszane słowo – które pochodzi od Ty i którego owocem jest świadomość Ja – nie wypływa z realizacji jakiejś potrzeby, lecz stanowi wyraz pragnienia. Odpowiadanie na takie słowo, a w ślad za nim również odpowiedzialność, to nie następstwo widzenia ani też zwykły rezonans, ani konieczny skutek jakiejś przyczyny. Wymaga ono podjęcia świadomej i wolnej decyzji, opowiedzenia się za usłyszeniem czegoś, co transcenduje wszelkie dźwięki i wszelką fonetyczność.

DIALOG – ROZMOWA UMIEJĄCYCH SŁUCHAĆ

Nie każda rozmowa jest dialogiem w rozumieniu, jaki nadała temu pojęciu filozofia współczesna, a zarazem dialog nie zawsze przybiera formę wokalną, właściwą dla rozmowy. W dialogu nie jest ważna forma ani nawet treść – najważniejsi są jego uczestnicy. Jako partnerzy współkonstruujący relację dialogiczną właśnie za sprawą dialogu stają się oni dla siebie w pełni realni. Partnerstwo dialogiczne nie dopuszcza możliwości uchybienia autonomii któregoś z partnerów. Dialog wyklucza też dominację Ja, przybierającą formę monologicznej autoprezentacji. W dialogu partnerzy nie tyle wypowiadają słowa, nie tyle formułują myśli lub konfrontują je ze sobą, ile wyrażają siebie. Czynią to w sposób pełny i autentyczny, wolny od pozoru i od sztucznej aranżacji, które są typowe w sytuacjach uczestniczenia w grach kulturowych²⁵. W dialogu nie ma miejsca na aranżowanie jego przebiegu, na kontrolowanie jego treści czy dynamiki, przebieg dialogu bowiem „należy do ducha i niejeden odkrywa to, co miał do powiedzenia, nie wcześniej niż usłyszysz wezwanie ducha”²⁶.

W dialogu podejmowanym z innym człowiekiem, ale także w dialogu z Bogiem, człowiek nie rezygnuje z własnej autonomii, nie porzuca swojej osobowej i jednostkowej tożsamości. Przeciwnie, pozostając Ja, trwa jako słuchający i odpowiadający Boskiemu lub ludzkiemu Ty. Niezależnie od koncepcji Bubera, również inni dialogicy zgodnie zwracali uwagę, że osiągnięcie świadomości „bycia Ja” wymaga uprzedniego „bycia zagadniętym przez Ty” – doświadczenia skłaniającego do tego, by odpowiedzieć²⁷. Droga do ludzkiego Ja zawsze prowadzi przez Ty – dialogiczne, etyczne, będące też ostatecznym

²⁵ Por. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993, s. 91-93.

²⁶ T e n ż e, *Między osobą a osobą*, w: tenże, *Ja i Ty*, s. 153; por. t e n ż e, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: tenże, *Das dialogische Prinzip*, s. 296.

²⁷ Por. F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 87n.; F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 293n.

źródłem i uzasadnieniem racjonalności – ponieważ, jak utrzymuje Lévinas, „nauczanie mnie przez Innego tworzy rozum”²⁸.

Usłyszane może zostać tylko takie słowo, które wybrzmiewa w rzeczywistym dialogu – w y d a r z a j ą c y m s i ę między partnerami, między Ja i Ty, i stanowi ono d a r Ty dla Ja. Słowo zapisane nie posiada już takiej mocy, gdyż jest ono – co dostrzegł już Sokrates – słowem anonimowym, bezimiennym, wieloznacznym, użytym nie tyle z troski o drugiego i dobra, które w sposób zamierzony adresujemy do konkretnego odbiorcy, ile z potrzeby wykazania się pewnymi umiejętnościami charakteryzującymi bycie właściwe człowiekowi²⁹.

Drogą do dialogu jest to, co usłyszałem od drugiego – jego słowo (niem. Wort), domagające się mojej odpowiedzi (niem. Antwort). Miał zatem rację Lévinas, wysoko oceniając semantyczną instruktywność starotestamentowego oświadczenia, które w przekładzie Bubera uzyskało postać: „Uczyńmy, aby posłuchać” (Est 9,27)³⁰. W owym zwrocie słowo „posłuchać” zawiera zarazem sens „usłyszeć”, ale też „zrozumieć”. Powodem biblijnego pytania „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9), inicjującego dialog między Bogiem a człowiekiem, nie była potrzeba zdobycia informacji, lecz pragnienie obudzenia refleksji etycznej nad popełnionym czynem. Odpowiedzi na takie pytanie – będące apelem skierowanym wprost do ludzkiego sumienia – można udzielić tylko całym sobą.

Słowo dialogiczne objawia człowiekowi swą tajemnicę, ale jej nie unieważnia, gdyż otwiera na transcendencję, będącą najważniejszym argumentem za nieredukowalnością statusu osoby – osoby słyszającej je i odpowiadającej na nie, ale również tej, w której słowo ma swoje źródło. Będąc słowem wypowiedzianym i słyszonym, zakłada ono obecność tych, którzy się dzięki niemu spotykają – pełne istotowe zaangażowanie obu partnerów relacji: tego, kto mówi, oraz tego, kto słyszy i odpowiada. Słowo dialogiczne łączy, a zarazem zobowiązuje³¹. Słowo to stanowi medium zawierzenia drugiemu, powierzenia się mu, a tym samym uznania w nim tego, kto odpowiadając, podejmie i wypełni

²⁸ E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, s. 303.

²⁹ Por. P l a t o n, *Fajdros*, 247 B-278 E, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 53-97; por. też: T. A. S z l e z á k, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997, rozdz. 9, „Czy dialog platoński mówi więcej niż jednym głosem? Współczesna teoria dialogu” (s. 42-46), rozdz. 12, „Krytyka przekazu pisemnego w *Fajdrosie*” (s. 52-60), rozdz. 25, „Jak i dlaczego pojmuje się błędnie formę dialogową?” (s. 117-120).

³⁰ E. L é v i n a s, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1986, s. 55.

³¹ Buber mówi o ludzkim Ja, korzystając z dwuznaczności słowa (niem. Verbundenen), które sygnalizuje bycie „połączonym”, ale też bycie „włączonym”, a także „zobowiązanym”. Por. B u b e r, *Ja i Ty*, s. 81; por. t e n z e, *Ich und Du*, s. 69.

zobowiązanie do odpowiedzialności. Dlatego dzięki takiemu słowu – wypowiedzianemu, posłyszanemu i dopełnionemu słowami odpowiedzi – człowiek może stać się Ja, czyli osobą obecną względem innej osoby i względem swojej własnej istoty. I jeśli przyjmiemy, że bycie człowiekiem jest zarazem zaproszeniem i powołaniem do świadomego i odpowiedzialnego bycia osobą, to okaże się ono byciem tego, kto słucha. Słuchanie nie ogranicza się do percypowania zjawisk dźwiękowych z intencją odnalezienia w nich sensu. Słuchanie jest przede wszystkim wsłuchującym się otwarciem na drugiego człowieka. Jest ono też otwieraniem się na Boga, który stanowi absolutną i wiarygodną gwarancję tego, że ludzkiego, podmiotowego Ty nie da się bez reszty sprowadzić do pozaludzkiego, przedmiotowego To.

*

Odwieczne aspiracje filozofii, by uczynić „widzialnym” to, co skryte, nieoczywiste, niedostatecznie wyartykułowane, nie powinny uchodzić za jedyną jej powinność. Skoro bowiem w polu jej zainteresowań pojawiają się człowiek i Bóg, niepodobna, by filozofia przeszła obojętnie obok takich określeń, jak: osoba, bliźni, uczestnik dialogu, partner interpersonalnej relacji. Określenia te wydają się organizować dyskurs antropologiczno-teologiczny, warunkować właściwe odczytywanie i użytkowanie kluczowych dlań sensów, świadczyć o jego pozaprzecznym i ponadprzecznym doniosłości. Ważniejsze jednak jest dostrzeganie ich bezprecedensowej relewancji – „imiennej”, a nie zaledwie „pojęciowej” – niż precyzyjne i jednoznaczne uchwycenie ich definicyjnego sensu. Ważniejsze okazuje się zatem ich „usłyszenie” – urzeczywistniające się w realiach interpersonalnego spotkania, międzyosobowego i wzajemnego bycia obecnym. Istotne jest, by nie zagubić zdolności do otwierania się na sensy źródłowe, które dochodzą do głosu w ramach międzyosobowego spotkania – człowieka z Bogiem i z Innym, rozpoznawanym jako bliźni. Niełatwo poddają się one teoretycznemu wyeksplikowaniu, co jednak, paradoksalnie, sprawia, że stają się świadectwem specyfiki bycia człowiekiem. Być człowiekiem to być nie tylko istotą rozumną, ale też, przede wszystkim, istotą „zagadniętą” i odpowiadającą, a tym samym – odpowiedzialną. Ten obszar refleksji – co starałem się wykazać na przykładzie wybranych koncepcji współczesnej myśli antropologicznej – jakkolwiek dostępny za sprawą otwarcia się raczej na „słyszenie” niż na „widzenie”, nie powinien być zaniedbywany przez filozofię. Dostrzeżenie wyjątkowości tego obszaru powinno zostać uznane za jej niepoślednie zadanie. W przeciwnym razie ranga filozofii nieuchronnie ulegnie obniżeniu, a ona sama skazana będzie na marginalizację.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAPHY

- Baran, Bogdan, ed. *Filozofia dialogu*. Translated by Jan Doktor. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1991.
- Buber, Martin. "Das Problem des Menschen." In Buber, *Werke*, Vol.1, *Zur Philosophie*. München-Heidelberg: Kösel Verlag & Lambert Schneider, 1962.
- . "Ich und Du." In Buber, *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973.
- . *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- . *Problem człowieka*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Fundacja Aletheia and Wydawnictwo Spacja, 1993.
- Doktor, Jan. "Filozofia dialogu Martina Bubera." *Życie i Myśl*, no. 6 (1980):63–73.
- Ebner, Ferdinand. *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Translated by Krzysztof Skorulski. Warszawa: IFiS PAN, 2006.
- Gadamer, Hans Georg. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter esse, 1993.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1994.
- Heschel, Araham Joshua. *Kim jest człowiek?* Translated by Katarzyna Wojtkowska. Łódź and Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego and Pracownia Oświatowo Wydawnicza Punctum, 2014.
- Jędraszewski, Marek. "'Es' jako 'Ono' czy jako 'To'?" *Logos i Ethos*, no. 2 (1992): 160–5.
- Landmann, Michael. *Fundamental-Anthropologie*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1979.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1998.
- . *Cztery lektury talmudyczne*. Translated by Ewa Burska. Kraków: Oficyna Literacka, 1986.
- . *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- . *O Bogu, który nawiedza myśl*. Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 1994.
- Rahner, Karl. *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*. In Karl Rahner, *Pisma wybrane*. Vol. 1. Translated by Grzegorz Bubel, SJ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- . *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*. Translated by Robert Samek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- . *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*. In Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*. Vol.1 (1954-1960). Einsiedeln: Benziger Verlag, 1954.
- Rosenzweig, Franz. *Gwiazda Zbawienia*. Translated by Tadeusz Gadacz. Kraków: Znak, 1998.

Szlezák, Thomas Alexander. *Czytanie Platona*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1997.

Szulakiewicz, Marek. *Religia i czas*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2008.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Witold GLINKOWSKI – Słuchanie jako nasłuchiwanie Boga i bliźniego. Głosa antropologicznofilozoficzna

DOI 10.12887/32-2019-1-125-06

Od czasów Platona filozofia umacniała swój status i swoje instrumentarium poprzez odwoływanie się do tego, co widzialne, nie zaś do tego, co słyszalne. Platońskie idee były widzialne, choć oczywiście nie dla zmysłów, ale dla intelektu – i dlatego ich prawdziwość mogła zostać zagwarantowana na gruncie wiedzy rzetelnej (grec. *episteme*), a nie zaledwie jako mniemanie (grec. *doxa*). W ten sposób doszło jednak do zawłaszczenia przestrzeni filozoficznej, a najwyższą instancją i arbitrem prawdziwości stawał się podmiot (Ja), który rościł sobie prawo nie tylko do wypowiadania się o przedmiocie (To), ale też do weryfikowania wszelkiej wiedzy przedmiotowej. W ten sposób również inny podmiot musiał stać się przedmiotem – jednym z wielu, choć niewątpliwie specyficznym. Podmiot taki nie był już zdolny dostrzec w polu problematyki filozoficznej czegokolwiek, co nie byłoby ani podmiotem – rzeczą myślącą (łac. *res cogitans*), ani przedmiotem (łac. *res extensa*). Z pola jego widzenia musiało zniknąć wszystko, czego nie dało się zakwalifikować do jednej z tych dwóch kategorii, które bez reszty zawłaszczyły rzeczywistość filozoficzną. Tymczasem filozoficzne myślenie o człowieku wymaga uwzględnienia takich kategorii, jak na przykład „osoba ludzka” lub „bliźni”. Nie można ich „zobaczyć”, nawet odwołując się do intelektualnych abstrakcji, a jednak bez ich uwzględnienia dyskurs o człowieku staje się mało wiarygodny. Warunkiem przewyciężenia tej niedogodności jest otwarcie się na Ty – nie zobaczenie go, lecz usłyszenie wezwania, które Ty kieruje ku naszemu Ja.

Słowa kluczowe: słuchanie/słuchający, relacja dialogiczna, osoba, wolność i odpowiedzialność

Kontakt: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź

E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

Tel. 42 6356129; 508084712

<http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/>

Witold GLINKOWSKI – Listening as Hearing God and Thy Neighbour: An Anthropological and Philosophical Gloss

DOI 10.12887/32-2019-1-125-06

Since Plato, philosophy has been strengthening both its status and instrumentarium by reference to seeing rather than listening. Platonic ideas were seeable—not for the senses, but for the intellect—and thus their authenticity could be guaranteed on the basis of scientific knowledge (*episteme*) and not just as a common belief (*doxa*). This led, however, to the appropriation of the philosophical space, the subject ('I') becoming the superior instance and arbitrator of authenticity that laid the claim to express its opinions on the object ('It') and to verify any objective knowledge. In consequence, another subject would also have to become an object—one of many, even if doubtlessly specific. Such a subject was no longer capable of perceiving—within the realm of philosophical problems—anything which was neither a subject, i.e., mental substance (*res cogitans*), nor an object (*res extensa*). Therefore, anything that could not be classified into either of the two categories appropriating the philosophical reality had to disappear from the subject's field of vision. However, philosophical thinking about man requires considering such categories as 'human person' or 'neighbor.' They cannot be 'seen,' even if we refer to intellectual abstraction, and yet ignoring them deprives the discourse on man of its credibility. The prerequisite to overcoming this inconvenience is to open oneself to 'You'—not by seeing it, but hearing the call that 'You' sends towards 'I.'

Keywords: listening, dialogical relation, person, freedom and responsibility

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: witoldpiotrporcycki@o2.pl

Phone: +48 42 6356129; +48 508084712

<http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/>