

Deskryptywność i normatywność — horyzonty dialogicznej wizji człowieka

Witold P. Glinkowski

Descriptivism and normativism as a horizons of dialogical concept of human

Abstract: Question about human is the basic thread of contemporary philosophy of dialogue. It does not cause neither systematic concept of human, nor any system of anthropology (in meaning proposed by twentieth-century initiators), but impacts on marginalization of anthropological imponderabilia. Negatively – it was caused by refusal anthropological projects belonging to philosophical heritage by Philosophers of Dialogue. Positively – it was related to new anthropological perspective formulated by these philosophers. By asking questions about human they amend the old yet still important oppositions: nature *versus* culture and nature *versus* history (being variant of this first one). The most essential matter in their perspective is opposition between what belongs to nature (different from biological assumptions) and what is relevant to normative perspective. This suspense between two planes – descriptive and prescriptive – seems to be a consequence of the philosophical assumptions of Philosophers of Dialogue and argument for polifonia of anthropological discourse.

Keywords: question about human, philosophy of dialogue, anthropological philosophy

* Uniwersytet Łódzki
wtoldpiotrporcycki@o2.pl

Pytanie o człowieka jako pytanie antropologiczne

W przypadku filozofii jej żywiołem są, jak wiadomo, pytania. Lokują się w centrum jej zainteresowań. Pojawiają się nie tylko na początku, jako poznawcze wyzwania inicjujące ruch myśli, gdyż nieustannie patronują intelektualnym wysiłkom. Celem tych wysiłków nie jest jednak udzielenie jednoznacznej odpowiedzi, lecz raczej podążanie pewną drogą: pogłębianie samoświadomości filozofa i jego wrażliwości na wielość form, zjawisk czy wartości odnajdywanych w spektrum świata, uzyskiwanie nowych perspektyw poznawczych, osiąganie poziomu pozwalającego na pełniejsze, bogatsze i wnikliwsze rozeznawanie się w doświadczanej i eksplorowanej rzeczywistości. Można też powiedzieć, nawiązując do tradycji hermeneutyki filozoficznej, że pytania podtrzymują bieg koła hermeneutycznego, które przecież nie jest błędnym kołem, bowiem okazuje się spiralą żywej myśli, nie ograniczonej do teoretycznej spekulacji, gdyż posiłkującej się wszelkimi postaciami rozumienia, przeżywania i komentowania świata. Stawką i powodem zadawania pytań filozoficznych jest więc w większym stopniu ten, kto je stawia, niż przedmiot, ku któremu pytania są skierowane. Niewykluczone, że ta okoliczność jest najmocniejszym argumentem za niesprowadzalnością filozofii – a przynajmniej pewnego relevantnego jej obszaru – do uniwersum nauk. Zadaniem tych ostatnich jest bowiem eksplorowanie rzeczywistości przedmiotowej, tymczasem filozofia – a szczególnie interesująca nas tutaj filozofia człowieka – obiektem swej uwagi czyni podmiot, który wprawdzie pojawia się zarazem w roli przedmiotu, jednak ta rola w żadnym razie nie powinna prowadzić do zawłaszczenia jego statusu i pozbawienia swoistości, która zapewne tylko jemu przysługuje. Pytania filozofii są wartością autonomiczną, a nie zaledwie instrumentalną. Tym bardziej dotyczy to filozoficznego pytania o człowieka, które – w co wolno wierzyć – nie umilknie, jeśliby nawet zostały się i umilkły wszystkie inne pytania.

Już choćby na podstawie zarysowanych powyżej racji wolno założyć, że pytanie o człowieka jest jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym pytaniem filozofii. Jest ono, podobnie jak filozofia, bezinteresowne. Zwykle nie „służy” do niczego konkretnego i dającego się praktycznie spożytkować.

Nie obiecuje i często nie przynosi namacalnych profitów. I podobnie jak filozofia, nie jest niezbędne, w tym sensie, że nie broni swego prawa obywatelstwa w sferze mierzonej skalą utylitarnych korzyści bądź techniczno-cywilizacyjnego progresu. Pojawia się ono nie w spektrum potrzeb, lecz pragnień, gdyby odwołać się do znanej dystynkcji Emmanuel Lévinasa. A będąc wyrazem pragnienia okazuje się – w przeciwieństwie do potrzeb – wciąż żywe i atrakcyjne, samoeskalujące, bo jak pisze filozof „Upragnione nie wypełnia go, lecz pogłębia”¹.

A jednak, pytanie o człowieka – czujemy to intuicyjnie, choć nie zawsze potrafimy to wyartykułować, a tym bardziej przekonująco uzasadnić – jest w pewnym sensie naszą wizytówką. Jest najkrótszym i najtreściwszym wyrażeniem prawdy o nas – o tych, którzy zadają sobie trud zapytywania, trud, którego podjęcie nie oplaca się, a pozostawianie mu wiernym nie przynosi nagród. Jednak paradoksalnie, porzucenie tego pytania jest jakąś formą rezygnacji z człowieczeństwa, zdradą i wyparciem się go. Również wśród pytań i zadań stawianych przez filozofię, jego miejsce wydaje się wyjątkowe. Ośmiela, by nadal myśleć o niej w kategorii *philosophia perennis*. A ono samo, zarówno dobiegając z wnętrza filozofii, jak też poprzedzając ją i legitymizując, wskazuje drogę ku *anthropologiae perennis*.

Aktualność antropologicznego pytania

Aktualność pytania o człowieka związana jest zarówno z jego uniwersalnością, jak i rangą aksjologiczną. O tym, że filozofia nie zapomniała o człowieku i mimo mnogości swoich zainteresowań, nurtów i kierunków, szkół i tradycji, pośród niekończących się sporów na temat wszystkiego, o co tylko spierać się można, nadal o nim pamięta, świadczą choćby tytuły książek, ukazujących się na przestrzeni kilku ostatnich dekad. Powtarzające się w nich pytanie, *Kim jest człowiek?*, nie świadczy, podobnie jak inne filozoficzne pytania, o heurystycznej bezradności czy jałowości usiłowań, które buksują w miejscu, nie mogąc osiągnąć

¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 19.

rozstrzygnięcia nawet w kwestiach podstawowych. Świadczy ono raczej o potencjale, który tkwi w nim i czyni je pytaniem pryncypialnym, mieszczącym w sobie wiele innych fundamentalnych dla filozofii pytań, a także otwierającym ich poszczególne wymiary i sensory. Jak wiadomo Kant, choć w sposób literalny nie przyczynił się do emancypacji filozoficznej antropologii, to jednak *implicite* potwierdził jej ważność, wskazując na kadencję filozoficznych pytań, reprezentujących zarazem poszczególne obszary filozoficznych dociekań. Pytania: *Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać?* Zapowiadają i współkonstruuują pytanie antropologiczne: *Kim jest człowiek?*, nieuchronnie do niego prowadzą i afirmują jego ważność, jako pytania zarówno syntezującego, jak i kierującego ku *ejdosowi* filozoficznych poszukiwań. Wszak w pytaniu tym współbrzmia sformułowane wcześniej pytania, właściwe dla poszczególnych dziedzin filozofii, ale także, szczególnie ono niesie z sobą intencję zwracania się ku temu, co istotne, niepowtarzalne i źródłowe – ku człowiekowi postrzeganemu nie przez pryzmat ogólnych pojęć, lecz uobecniającemu się w swojej wyjątkowości egzystencjalnej i etycznej, której symbolem jest metafora „twarzy”, traktowanej nie jako empirycznie dostępny fenomen lub znak, lecz jako „tekst bez kontekstu” i będącej jedynie „śladem samej siebie”².

Filozofia człowieka dopiero półtora wieku po Kantowskiej pierwszej *Krytyce* podjęła wyraźniejszą próbę usamodzielnienia się. Jednym z pierwszych był głos Maxa Schelera, domagającego się w 1926 r. wyodrębnienia antropologii filozoficznej, jako dziedziny skoncentrowanej na człowieku i mającą być „podstawową nauką o *istocie i istotowej budowie człowieka*”³. Scheler zdawał sobie sprawę z wieloaspektowości pytania o człowieka, sprawiającej, że niemożliwe jest zbudowanie klarownej i ostatecznej jego „definicji”⁴. Zarazem uznawał, że właśnie w czasach, których był świadkiem,

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub poza istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 153, 158.

³ M. Scheler, *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 150.

⁴ M. Scheler, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 8.

człowiek nie tylko stał się dla siebie problematyczny – „całkowicie i bez reszty” – ale ponadto ów człowiek „już *nie* wie, czym jest, a zarazem też *wie*, że tego nie wie”⁵. Jednak nawet jako antropologia filozoficzna refleksja nad człowiekiem długo pozostawała na etapie raczej filozoficznych enuncjacji i projektów, aniżeli systemowych realizacji. Dla niektórych nadal nie jest ona w pełni samodzielną dyscypliną filozoficzną, ukonstytuowaną w sposób pozwalający na traktowanie jej podobnie, jak traktuje się pozostałe dziedziny filozofii. Tym bardziej nie stała się dyscypliną naczelną, zdolną do wykazania swej przewodniej roli w obrębie wielocłonowej filozoficznej rodziny. Nie będę tu rozstrzygał o powodach tej sytuacji, niewątpliwie jednak uwzględniając specyfikę i perspektywy filozoficznego dyskursu, można ją uznać za okoliczność pomyślną. Nie zamyka go bowiem, nie petryfikuje, nie kanalizuje, narzucając mu ramy lub strukturę, nie dyscyplинуje jednoznacznie, sztucznie wypreparowaną siatką pojęć. I nawet brak porozumienia w kwestiach zasadniczych – takich jak: jedna „idea człowieka”⁶, do której odwoływałyby się antropologia filozoficzna, problem statusu tej ostatniej, jej relacji z naukami empirycznymi, sposobu, w jaki miałyby korzystać z dorobku nauk, np. asymilować go, twórczo przetwarzając, syntezyzując przekładać na język filozofii lub przeciwnie, traktować jako pole własnych odniesień mających potwierdzać lub kwestionować filozoficzne propozycje – nie doprowadził do rezygnacji z antropologii jako doniosłego filozoficznego zadania. Co więcej, konstatując obecną jej sytuację można ważyć się na wysunięcie tezy, że jest ona dla antropologicznego projektu korzystna, nie zamyka żadnej z możliwych perspektyw, dzięki czemu pytanie o człowieka nie traci swojej nośności i polifoniczności.

Stawianie przez filozoficzną antropologię pytania o człowieka dokonuje się równoległe do krystalizowania się samej antropologii, gdyż poprzedzające je presupozycje metafizyczne i aksjologiczne – podobnie jak decyzje dotyczące wyboru metod, sposobu prowadzenia dyskursu oraz zakresu

⁵ M. Scheler, *Człowiek i historia*, dz. cyt., s. 151.

⁶ A. Węgrzecki, *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 239–248.

uwzględnianego zaplecza i filozoficznej tradycji – decydują o kształcie zarówno antropologii, jak i formułowanego przez nią pytania o człowieka. Spośród rozmaitych dwudziestowiecznych propozycji, warto przypomnieć ideę „antropologii fundamentalnej”, promowaną w ostatniej ćwierci ubiegłego stulecia przez Michaela Landmanna⁷. Forma tego określenia nawiązuje do ontologii fundamentalnej Heideggera. Zadanie, jakie stawia sobie Landmann na gruncie antropologii miałyby być analogiczne do tego, jakie na gruncie ontologii pół wieku wcześniej postawił sobie fryburski filozof. Budując „analitkę Dasein” pragnął on, jak wiemy, dokonać ostatecznego zamknięcia i przewyciężenia dawnej „ontoteologii”, a zarazem osadzić tradycyjne pytanie metafizyki w nowym paradygmacie „bycia”, i w ten sposób uwolnić je od substancjalizujących i zawłaszczających nim kolein semantycznych.

Również Landmann nawiązuje do przebytej przez filozofię drogi – tym razem wyznaczającej treść pytania o człowieka – by dokonać jej krytycznej rekapitulacji, a w dalszym etapie dokonać przeobrażenia tego pytania, z partykularnego w syntezujące, a przede wszystkim autonomicznie filozoficzne. Filozofia powinna nie tyle kompilować i syntezować ustalenia przeróżnych nauk zajmujących się człowiekiem, ile – korzystając z szansy wynikającej z jej specyfiki – nadać pytaniu o człowieka postać fundamentalną. Wszystkie bowiem nauki empiryczne, jakkolwiek dostarczają cennej wiedzy o człowieku, ani nie mogą – z powodu obowiązującej je dyscypliny metodologicznej, ani nie powinny – z powodu zakresu wyznaczającego im pole zainteresowań, pytać w sposób fundamentalny⁸. Jedyne filozofia może wytyczyć sobie taki cel. A zatem: „»Fundamentalna« ma być taka antropologia, która będzie odróżniona od antropologii medycznej, teologicznej, psychologicznej, pedagogicznej, politycznej”⁹. Landmann podejmuje taką próbę, po części korzystając z dokonań M. Schelera, H. Plessnera,

⁷ M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1979.

⁸ Jak pisze autor: „Wiele dyscyplin, jak widzieliśmy, jest ukierunkowanych na ludzi. Ale wszystkie ukierunkowane są tylko na wycinek, na jakiś aspekt. Dla człowieka [für den Menschen] ta perspektywa jest zbyt wąska”. Tamże, s. 21.

⁹ Tamże, s. 11.

A. Portmanna, E. Rothackera czy A. Gehlena, ale zarazem sytuując swoją refleksję na nowym metapoziomie. Szczególnie zależy mu na pogodzeniu dwóch, wydawałoby się opozycyjnych względem siebie perspektyw. Tej, która budując refleksję antropologiczną podkreśla historyczność człowieka, jako istoty nieustannie „dziejącej się” i bez reszty zanurzonej we wszechobejmujący bieg dziejów. Ale też tej, która mimo owej zmienności, lub właśnie z uwagi na jej uniwersalną obowiązywalność, odwołuje się do ponadczasowo trwałych, ogólnych orzeczeń, będących niejako „antropologicznymi powszechnikami”. Byłyby to pewne „hominilia”¹⁰ czyli, jak je Landmann nazywa, *antropina*, dające się uchwycić w obszarze powszechnego wariabilizmu, obejmującego nie tylko zewnętrzny kontekst ludzkiego istnienia, ale także wewnętrzną konstytucję człowieka. Jako „stałe wyznaczniki zmienności” organizują przestrzeń antropologiczną w sposób tak reprezentatywny i wyczerpujący, że służą autorowi za punkty orientacyjne, wedle których buduje swoją antropologię fundamentalną¹¹.

Dialogika jako propozycja rewizji „problemu człowieka”

Tendencja do godzenia deskryptywności z perspektywą normatywną, wydaje się trwale towarzyszyć filozoficznemu zapytywaniu o człowieka, choć spotykała się i nadal spotyka z próbami jej kontestowania. Alternatywą byłoby odrzucenie jednej na rzecz absolutyzowania drugiej, gdy np. obiera się stanowisko esencjalizmu, który koncentruje się na jakiejś istotnej własności bytu ludzkiego, zakładanej i poszukiwanej, lub przeciwnie, antyesencjalizmu, którego rzecznicy „kwestionują istnienie jakiejś uniwersalnej istoty człowieka, która realizowałaby się u wszystkich przedstawicieli gatunku ludzkiego, niezależnie od miejsca i czasu, w jakim żyją”¹². Osobną kwestią jest pytanie, czy antropologia filozoficzna powinna zmierzać do wskazania uniwersalnych „powinności”, które w sposób ponadhistoryczny

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 139–169.

¹² A. Węgrzecki, *Rola idei człowieka w budowaniu antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 245.

wyznaczałyby człowiekowi pewien *telos*, legitymizujący i usensowniający jego istnienie jako istnienie ludzkie, czy raczej powinnością jej miałyby być tropienie ponadhistorycznych a istotnych wyznaczników struktury ludzkiego bytu, przesądzających o jego ludzkim charakterze. Wydaje się, że nie ma powodów, by rezygnować w którejś z sygnalizowanych antropologicznych perspektyw, gdyż wszystkie, każda w stopniu będącym funkcją jej specyfiki, mogą przyczynić się do uwiarygodnienia sposobu, w jaki antropologia filozoficzna stawia problem człowieka. Tym bardziej, że formalne schematy, aktualizując się w historycznofilozoficznym kontekście, przybierają nowe ważkie treści i pozwalają w sposób obiecujący wykorzystać dawne filozoficzne propozycje, a nawet nadać im całkiem nowy sens.

Dwudziestowieczna filozofia dialogu, anonsowana już w I połowie XIX w. pod hasłem „nowego myślenia”¹³, nie interesuje się, jak wiadomo, dialogiem jako takim, lecz człowiekiem. O tym, że człowiek wypowiada się w medium języka, że wyraża w nim swoją rozumność, podejmując dialog i twórcze współuczestnictwo w kulturowym dziedzictwie, wszyscy wiemy. Nie było to dla nikogo nowością, nawet w czasach poprzedzających sofistów, których analizy języka i mówienia trudno przecenić. Jednak dialogika zwraca uwagę na coś innego. Na to, że człowiek nie jest wynalazcą języka, lecz jego beneficjentem. Na to, że język, mając swe źródło w mówieniu, w żywej mowie, wyraża coś więcej niż orzecznikowy sens, gdyż zaświadcza o statusie podmiotowości osobowej, której przecież – jako ufundowanej na imieniu, a nie na nazwie – niepodobna wyeksplikować posiłkując się medium języka. Na to wreszcie, że mówienie jest czymś więcej niż transferowaniem sensu, gdyż niesie z sobą komponent etyczny, niesprowadzalny do żadnego sensu i do żadnej rozumności, gdyż bezprecedensowy i uprzedni względem nich¹⁴. Jeśli tak rozumieć racje dialogiki i wartość aportu wniesionego

¹³ L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] tenże, Wybór pism, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwiciński, PWN, Warszawa 1988, T. II: *Zasady filozofii przyszłości i inne pisma*, s. 3–90.

¹⁴ Jak stwierdza Lévinas: „Tematyzujący *logos*, czyli Mówienie wypowiadające to, co Powiedziane w monologu, [...] – z całym ciężarem kultury i historyczności, który niesie – jest pochodny w stosunku do tego pra-źródłowego Mówienia poprzedzającego wszelką cywilizację

przez nią do myśli współczesnej – a przecież właśnie takie intencje przyświecały jej dwudziestowiecznym protagonistom – to okaże się, że zgłaszane przez nią propozycje w sposób bardzo wyraźny podważają podstawowe pryncypia dominującej wcześniej tradycji, nadającej ton filozoficznemu myśleniu o człowieku. Człowiek bowiem ma być teraz postrzegany nie tylko jako rozumny, ale też, i przede wszystkim, jako zaproszony do relacji, do spotkania¹⁵.

Właśnie kategoria spotkania, której wprowadzenie do słownika filozofii wskazuje na precedensy i antecedencje z obszaru mitologenu biblijnego, wyznacza dialogice relacyjny tor myślenia o człowieku. Spotkanie tym różni się od „napotykania”, że uczestniczący w nim nie zawłaszcza tej sytuacji, nie kreuje jej, wychodząc od własnej aktywności poznawczej, również nie rozporządza jej trwaniem i przebiegiem. Najpierw okazuje się on zresztą zagadniętym, spotkanym, a dopiero później spotykającym¹⁶. Spotkanie wymaga

i wszelki Początek w mówionym języku znaczenia”. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub poza istotą*, dz. cyt., s. 240.

¹⁵ Zresztą rozumność nie ma jednej podstawy i wyraża się na rozmaite, często wzajemnie kontradykcyjne sposoby (poza filozoficznym, ale reprezentatywnym tego przykładem mógłby być *casus* „pamiętliwego Funesa” ze znanego opowiadania Borgesa.). Por. W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, „Studia Filozoficzne”, nr 5/6, 1983, s. 39–56; W przestrzeni etyki problem racjonalności pojawia się w raz z pytaniami: „Kto jest moim bliźnim?”, „Cóż mi Hekuba?”. Wskazują one na ambiwalencję tego pojęcia, bowiem brak empatii nie musi być oznaką uchybienia temu, co racjonalne.

¹⁶ Uprzedniość i źródłowość dialogicznego „bycia zagadniętym-spotkanym” względem wszelkich sytuacji napotykania, będącego jakąś formą teoretycznego lub praktycznego poznawania, rozumienia, użytkowania, przekształcania rzeczywistości – wyraźnie manifestuje się w konfrontacji z Heideggerowskim horyzontem utylitarnie wyrażającego się „bycia w kontekście utensyliów”. Rzeczy napotykanne w tym horyzoncie uzyskują rozpoznawalność dzięki wielorakiemu ich stosowaniu. Dotyczy to również innych, „podmiotów” (*Dasein*), którzy wprawdzie, jak autor zastrzega, „współbytuja”, ale jednak możliwość ich rozpoznawania wynika z okoliczności, że „tak, jak ja” współbytuja jako „rozumiejące się” na tym, co poręczne. A zatem praktyczne zapośredniczenie – programowo odrzucane przez dialogików – jest u Heideggera warunkiem „spotykania”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, § 26: *Współjestestwo innych i powszednie współbycie*, s. 167–179. Oto bowiem „[...] współjestestwo innych jest wielorako spotykane na podłożu tego, co wewnątrz świata

zaangażowania obu uczestników oraz ich wzajemności¹⁷; żadnego nie marginalizuje, ani nie czyni stroną dominującą. Wymaga także spełnienia warunków pozwalających na ofiarowanie i przyjęcie daru, jakim w istocie jest – nie będąc wszak funkcją żadnego kauzalizmu, lecz owocem bezinteresowności i łaski.

Tak więc spotkanie, zagadnięcie inicjowane przez Ty, a skłaniające Ja do odpowiedzi, okazuje się pierwszym chronologicznie warunkiem pozwalającym na spełnienie się uczłowieczającej inicjacji, co dotyczy zarówno planu filogenetycznego, jak i ontogenetycznego, tzn. zarówno „bycia człowiekiem”, jak i przysługującego każdej z ludzkich jednostek „bycia mną”. Wedle dialogików ingres uczłowieczenia nie polega na wtajemniczeniu w arkana rozumności, gdyż zaczyna się wcześniej, z chwilą uznania, że mam do czynienia z Ty. Odkrycie Ty, czyli takiego uczestnika relacji, którego status wyklucza uprzedmiotowienie go, włączenie do klasy rzeczy, warunkuje i prowadzi do odkrycia Ja. Dopiero w dalszej kolejności odkrycie Ty prowadzi do odkrywania wszelkich To, obiektów napotykanych w świecie i dających się poznawać, jako te, które posiadają rozmaite cechy, uczestniczą w przeróżnych procesach, tworzą różne struktury itp. Jakkolwiek wydarzenie spotkania, będące relacją dialogiczną, a nie „monologiczną”, stanowi pierwszy warunek uczłowieczenia i pierwszy kontekst, który powinien być uwzględniony w filozoficznym pytaniu o człowieka, to jednak nie wynika z tego, by relewantna dla pytania antropologicznego miała być wyłącznie perspektywa relacji. Człowiek, jak utrzymują dialogicy, posiada nie tylko swoją *historię* – mającą początek w „prehistorii” spotkania, czyli w usłyszeniu zagadnięcia i udzieleniu odpowiedzi, ale ma też swoją *naturę*. Nie jest to wszakże – zastrzeżmy od razu – natura rozumiana przyrodniczo, naturalistycznie, brak bowiem podstaw po temu, by pole semantyczne tego pojęcia miało być

poręczne”. „Inny spotykany jest [w oryginale: spotyka (*begegnet*) – WG] w swym współbytowaniu (*Mitdasein*) w świecie”. Tamże, s. 171.

¹⁷ Autor książki *Ja i Ty*, zakładając, że jedną ze stron spotkania nie musi być człowiek, rozróżnia różne typy współuczestnictwa, rozumianego jako wzajemność (*Mutualität, Gegenseitigkeit*) lub przynajmniej obopólność [*Reziprozität*]. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973, s. 124–125.

podporządkowane przyrodniczej perspektywie i przez nią zawłaszczone. Człowiek ma raczej naturę w takim sensie, że jej charakterystyka nie wyczerpuje się w spektrum orzeczeń stosowanych w odniesieniu do świata przyrody.

Skoro jednak dialogicy, pytając o człowieka, nie wychodzą od jego natury, rozumianej jako trwała podstawa bytowa, lecz rozpatrują ją w kontekście relacyjności jako koniecznego warunku ujawniania się ludzkiej natury, to rodzi się wątpliwość, czy ich propozycja zasługuje na miano antropologicznej? Wszelako pozycja dialogików nie jest chyba stracona. Wolno bowiem zakładać, że intencją pytania antropologicznego nie musi być ludzkie „co?”, sztucznie wypreparowane lub abstrakcyjnie dedukowane, lecz może, a nawet powinna nim być pewna egzystencjalna realność, czytelna dopiero w kontekście dialogicznej interakcyjności. Wspomniana wcześniej „antropologia fundamentalna” Landmanna, będąca propozycją skądinąd jakże daleką od dialogiki, również dowodzi tego, że postrzeganie człowieka w kategorii wieloaspektowej zmienności nie musi przekreślać odwoływania się do niezmiennych ram jego istnienia, wskazywanych przez *antropina* – wciąż aktualne i uniwersalne jako formalne ramy, choć przybierające szczegółową treść, która zmienia się wraz z historycznymi przeobrażeniami kulturowego kontekstu.

Między diagnozą a moralizatorstwem

Jeśli w większości projektów antropologicznych zgłaszanych w obrębie filozofii oba horyzonty – deskryptywny i preskryptywny – są uwzględniane i każdy z nich spełnia odrębną rolę, to w przypadku propozycji dialogicznej ta koincydencja i kontradycja – będąca źródłem komplementarności i dynamiki – staje się podstawową przesłanką myślenia o człowieku. Dostarcza temu myśleniu „biegunowości” w znaczeniu nadanym przez Abrahama Joshuę Heschela, przyrównującego mówienie do „nożyc słów”, jako że słowa „tylko razem tną, jak para ostrzy w nożycach, a nie pojedynczo, jak brzytwa czy nóż”¹⁸. Dopelnianie się filozoficznego

¹⁸ A.J. Heschel, *Between God and Man. An Interpretation of Judaism*, Ed. F.A. Rotschild, New York 1975, cyt. za: W. Szczerbiński, *Abrahama Josshuy Heschela filozofia człowieka*, KUL, Lublin 2000,

dyskursu ma oczywiście pradawne antecedencje filozoficzne, uobecnione w postaci Sokratejsko-Platońskiej dialektyki, albo wyrażające się Arystotelesowym przeświadczeniem, że warunkiem rozumienia jest nie tylko uwzględnienie przyczynowości, ale także *telosu*, do którego zmierzają wszystkie istoty. Jednak u dialogików priorytetowa staje się relacja interpersonalna, w której język okazuje się nie tekstem, lecz mową. W tym przypadku rola nożyc, które funkcjonują za sprawą współpracy, ujawnia się nie tylko w obrębie aktu ludzkiej inicjacji – nie tylko w planie genezy, statusu oraz swoistych sposobów, w jakich wyraża się egzystencja, jako „ludzka”, tzn. realizowana na sposób właściwy człowiekowi i wyróżniająca go z uniwersum (*being human* w odróżnieniu od *human being*)¹⁹ – ale czytelna jest także w dopełniających się wzajemnie perspektywach *diagnozy* i *zalecenia*. Człowiek zatem, to nie tylko ten, czyja struktura ontyczna jest na tyle czytelnie zarysowana, że pozwala odróżnić go od istot, które ludźmi nie są i nigdy nie będą. Człowiek, to zarazem ten, kto nieustannie trwa w drodze ku swemu człowieczeństwu, ku byciu osobą, nie pozostając zaledwie jednym spośród bytów. Jest więc czymś więcej niż „kulturalnym zwierzęciem”, gdyż bycie człowiekiem zakłada pewną *coincidentia oppositorum* – potwierdzanie tego, czym się jest odbywa się na drodze przekraczania siebie. To ostatnie polega na zdążaniu ku celowi, będącemu nie tyle „entelechią” wpisaną w ontyczną strukturę człowieka, ile zadaniem urealnianym się dopiero w planie zamierzonego działania, którego treścią jest afirmowanie wartości wyróżniających człowieka na tle ontycznego uniwersum, co jednak dokonuje się w kontekście międzyosobowym.

Trzeba zaznaczyć, że w obrębie dialogiki powyższe perspektywy uzyskują sens nieco inny od tradycyjnego. W przypadku diagnozy stawianej bytowi ludzkiemu akcenty wyraźnie przesuwają się z planu substancjalnego na plan egzystencjalny. Tym, co stanowi treść orzekania o byciu człowieka, o wyróżniających go ontycznie „atrybutach”, nie jest

s. 138. Heschel zdaje się nawiązywać tu zarazem do tradycji tzw. *chawruty*, czyli studiowania *Talmudu* w dwuosobowych zespołach.

¹⁹ A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź–Warszawa 2014, s. 104–119.

posiadany przez niego zespół własności, lecz sytuacja, która doprowadziła do jego ucłowieczenia, polegająca na wprowadzeniu go w zhierarchizowaną aksjologicznie przestrzeń interpersonalności. Z kolei to, co składa się na stojące przed człowiekiem zadanie, polegające na potwierdzeniu przysługującej mu niesprowadzalności do spektrum świata animalnego, jest konsekwencją owego precedensu ucłowieczenia, ale zarazem o tyle nie stanowi zewnętrznej względem człowieka obiektywności, że wymaga jego osobistego zaangażowania – bez niego staje się nierozpoznawalne i w jakimś sensie nierzeczywiste.

To dlatego pierwsi dwudziestowieczni protagoniści dialogicznego spojrzenia na człowieka, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, wychodzą od problemu ludzkiej, pozahistorycznej i pozakulturowej genezy. Na niej się koncentrują i z niej wyprowadzają preskryptywność, jako jej konsekwencję i dopełnienie. Celem i zadaniem człowieka jest realizowanie swego istnienia na sposób ludzki, co wymaga odeń bezinteresowności i poświęcenia, jednak ważność tego celu zakorzeniona jest w tej bezinteresowności i poświęceniu, które towarzyszyły sytuacji jego ucłowieczenia – transcendentnej względem kulturowych uwarunkowań, gdyż będącej – jak twierdzą dialogicy – czymś jakościowo innym niż sublimacja naturalnych potencji lub kulturowych zdobyczy.

Co ciekawe, plan preskryptywny, bycie *modo humano* jest horyzontem, którego wprowadzić nie może ignorować filozof wypowiadający się o człowieku, jednak może to robić sam człowiek. Dopuszczając się tego nie traci swego człowieczeństwa, jednak nie urzeczywistnia go, pozostawia go w sferze przyszłego projektu, który może zostać podjęty lub odrzucony. Klarownego przykładu takiej sytuacji dostarcza mitologen biblijny, kiedy to jeden z podróżujących (Samaritanin), nie zważając na jurydyczny i kulturowy uzus, skorzystał z szansy, by dać świadectwo o sobie jako o kimś, kto jest bliźnim-osobą, zaś pozostali (kapłan, Lewita) nie wykorzystali tej szansy, nie dostrzegli potencjalnego daru spotkania z Ty i poprzestali na recepcji ograniczonej do napotykania pewnego To, któremu przecież – zgodnie z obowiązującym prawem – nic nie byli winni²⁰. Powyższa sytuacja czyni

²⁰ Łk. 10, 29 – 37.

jednak człowieka, jak ocenia to Buber, „pożałowania godnym” – ilekroć rezygnuje z dialogicznego otwierania się na świat lub nawet nikczemnym – gdy usiłuje zamazać różnicę między perspektywą monologiczną a dialogiczną²¹. Dialogiczny dar uczłowieczenia jest bowiem precedensem, którego niepodobna cofnąć ani zatracić. Czy zatem jesteśmy w sposób nieodwołalny „skazani” na bycie istotami, które w każdym momencie życia transcendują sferę biologiczną, będącą ontycznym zapleczem ich istnienia? A może człowieczeństwo wyraża się raczej wciąż aktualnym dysponowaniem szansą na świadome stawanie się ludzkimi osobami oraz postrzeganie tej sytuacji jako pożądanej, gdyż nie tylko wartościowej, ale stanowiącej kryterium rozeznawania się w całej aksjologicznej rzeczywistości? Wymaga to nie tylko naszej gotowości i zaangażowania, ale też dialogicznego rezonansu udzielanego nam przez innych – zatem nie tylko wolności i aktywności, ale też pasywności i łaski odnajdywanej w darze spotkania, które ofiarowuje nam drugi człowiek. Wydaje się, że taka wykładnia jest dialogikom szczególnie bliska.

Dialogiczna restytucja humanizmu

Dzieje współczesnej cywilizacji niosą lekcję autodestrukcji pojęcia humanizmu, co byłoby jakimś echem destrukcji racjonalizmu. Jednak humanizm wydaje się pojęciem szczególnie podatnym na zredefiniowanie uwzględniające rehabilitację jego potencjału, aksjologicznej treści, a tym samym – na przywrócenie mu wiarygodności. Jednym z głównych powodów kryzysu „wielkiej narracji” humanizmu było niewątpliwie absolutyzowanie przez niego prymatu ludzkiej jednostki. Uznawał ją za autonomiczną, w tym sensie, że dawał jej prawo, by w swej podmiotowej racjonalności – wyrażającej się zdolnością do swobodnego samookreślenia się wobec innych – stawała ponad wspólnotą i etyką. W ocenie Lévinasa taki humanizm, nie będąc „wystarczająco ludzki” naraża

²¹ „Pożałowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz nikczemny [*erbärmlich*] jest ten, kto zamiast tego zagaduje je za pomocą pojęcia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem!”. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, dz. cyt., s. 18.

się na zasadny atak ze strony antyhumanizmu, który zakwestionował jego roszczenia do afirmacji egotycznie realizowanego ideału człowieczeństwa²².

Jednak Buber nie chce odrzucać idei humanizmu jako skompromitowanego reliktu nowożytności, lecz ożywia ją nową treścią, nadaje jej oblicze. Wszak idea humanizmu nie musi być „każdorazowo zredukowana do indywidualnego Ja, które przyswaja sobie to, czego potrzebuje”²³. O ile humanizm zachodnioeuropejski zorientowany jest na rozpoznanie, uwolnienie i stymulowanie twórczych sił człowieka, o tyle humanizm biblijny, „ma do czynienia z osobą »otwartą« na wspólnotę”²⁴. „Hebrajski humanizm“, zgodnie z odczytaniem owego pojęcia przez Bubera, zakładałby odwoływanie się do tradycji językowej zarówno antyku jak i hebrajskiej *Tory* oraz postrzeganie *Tory* nie przez pryzmat gatunków literackich, czy wartości kulturowych, lecz „ze względu na normatywną wartość biblijnej wizji człowieka” i obecne w niej rozróżnienie między tym, co historyczne i tym, co ponadczasowe. I wreszcie, co równie ważne *Torę*, jako „Boską antropologię” uznaje się za przynoszącą niezastąpiony impuls dla filozoficznej refleksji na temat człowieka – jego wyjątkowości, będącej ponadczasowym wyznacznikiem jego statusu²⁵.

Dialogika — słowa do człowieka kluczem do słów o człowieku

Filozoficzne myślenie o człowieku może przebiegać wedle jednej z dwóch perspektyw. To, któremu patronuje nastawienie monologiczne, uprzedmiotawia obiekt swych zainteresowań. Współczesnym przykładem takiego myślenia byłby „transcendentalny subiektywizm”, żeby posłużyć się nazwą umownie przyjętą przez współczesnych badaczy²⁶.

²² E. Lévinas, *Inaczej niż być lub poza istotą*, dz. cyt., s. 217.

²³ G. Schaefer, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, s. 178.

²⁴ Tamże, 360.

²⁵ M. Buber, *Hebräischer Humanismus*, [w:] tenże, *Der Jude und sein Judentum*, Joseph Melzer Verlag, Köln 1963, s. 735–736.

²⁶ Por. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, t. IX; tenże, *Filozofia dramatu*, s. 148; J. Bukowski, *Czy ks. J. Tischner przełamuje „cogito”?*, „Analecta Cracoviensia” 1981, t. XIII, s. 39–49.

W opozycji do niego sytuuje się „genetyczny obiektywizm”. Pierwsza droga polegałaby na traktowaniu subiektywnej aktywności podmiotu, jako punktu wyjścia dla refleksji filozoficznej, również tej, która rysuje się w obszarze zainteresowania filozoficznej antropologii. Tutaj człowiek pojawia się, zgodnie z optyką Husserla, jako *alter ego*. Kontrpropozycja, zgłaszana przez myśl dialogiczną, odwraca powyższy schemat i rezygnuje z faworyzowania perspektywy epistemicznej: spotykane „ty” nie jest konstytuowane jako „drugie-ja”, przeciwnie, to właśnie „ja” jest „drugim-ty”, stanowi bowiem, jak sugeruje Buber, translację Ty, jako elementu fundamentalnego słowa Ja–Ty²⁷. Uprzywilejowana pozycja świadomości egotycznej zostaje przez dialogików podważona. Jej autonomia i źródłowość okazują się iluzją. Monologiczna świadomość podmiotu, który ma do czynienia z przedmiotami poznania, rozumianymi jako korelaty jego poznawczej aktywności, nie jest pierwotna, gdyż jest nadbudowana na dialogicznej świadomości „bycia zagadniętym” i przez nią w sposób istotny zapośredniczona. Uobecnienie się inicjatora relacji dialogicznej, niesprowadzalnego do żadnej treści przedmiotowej, gdyż będącego osobą, staje się sposobnością, by ludzkie Ja, czując się zagadnięte przez Ty, rozpoznało siebie²⁸. Ludzka świadomość kształtuje się najpierw jako osobowa, otwierająca się na bezprecedensowość, reprezentowana przez imię, a dopiero wtórnie, jako zdolna do uprzedmiotawiania i posługiwania się pojęciami ogólnymi.

O ile u Greków słowo, wyrażające *logos*, traktowano jako niezmiennie (jak u eleatów) lub przeciwnie, jako nieustannie stające się, zapalające się i gasnące „wedle swojej miary” (jak u Heraklita), o tyle dla dialogików jest ono tym,

²⁷ Podstawową pracą zmierzającą do zarysowania opozycji między powyższymi stanowiskami, ich konfrontacji, a zarazem do rozpatrzenia ich poznawczej wydolności oraz zasadności zgłaszanych przez nie roszczeń do zagospodarowania filozoficznego horyzontu (rzeczywistych lub imputowanych im), pozostaje dzieło: M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin–New York 1977 (fragm. w przekładzie polskim: M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 256–279).

²⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 293–294.

które się wydarza²⁹. Nie jest ono narzędziem, pomostem między człowiekiem a światem. Jest raczej materią międzyosobowej wzajemności, sprawiającą, że ten, kto się w niej odnajduje, rozpoznaje siebie – jednak najpierw jako zagadniętego i słuchającego, a dopiero później jako „oddającego” słowo (*Wort*) w udzielanej przez siebie odpowiedzi (*Ant-Wort*), a zatem jako dzielącego się darem, w którego bezinteresowności odnajduje wymiar swego człowieczeństwa. Właśnie takie słowo – nie mające swego źródła w immanencji kulturowych artefaktów, względnych i nietrwałych, lecz sięgające transcendencji i dlatego mogące zobowiązywać w sposób absolutny – Buber rozpoznawał w wersetach biblijnych. Odnajdywał je nie tylko w bliskiej mu *Torze*, ale także w tekstach nowotestamentowych. To słowo, o którym mowa w prologu Janowej Ewangelii, nie tyle „jest” na początku, ile „zostało wypowiedziane”³⁰ i dlatego odąd może się wiecznie wydarzać pomiędzy mówiącym i słuchającym³¹. Jeśli wartość antropologii miałyby się wyczerpywać w słowach o człowieku, to obowiązywalność dotyczącej go diagnozy jak i prognozy, byłaby względna i tymczasowa. Jeśli jednak antropologiczna wypowiedź rości sobie prawo do uchwycenia tego, co w człowieku ponadczasowe i absolutne, to powinna, wzorem dialogiki, uwzględnić transcendentny wymiar słowa, które w filozoficznym pytaniu – nie tylko zadawanym przez człowieka, ale też przezeń rozpoznawanym, jako skierowane ku niemu – okazuje się znakiem nieskończonego.

Konkluzja

Dwudziestowieczna filozofia dialogu, przynosząc ważny impuls do podjęcia problematyki antropologicznej w nowy sposób, tzn. z uwzględnieniem kontekstu relacyjności, owego

²⁹ Por. M. Buber, *Werke*, Bd. II: *Schriften zur Bibel*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, München–Heidelberg 1964, s. 1086.

³⁰ M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, München–Heidelberg 1962, s. 442-453.

³¹ Por. G. Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, dz. cyt., s. 366–367.

*Pomiędzy*³², które wcześniejsza myśl antropologiczna wyraźnie marginalizowała – stawia zarazem w nowym świetle problem obecności dwóch perspektyw, które mogą problematyzować pytanie o człowieka; istotny jest też dla niej problem wzajemnego odniesienia tych perspektyw. Jedną z nich jest perspektywa deskryptywna, ukierunkowująca na właściwości „bytu ludzkiego” przesądzające o tym, że przynależy on człowiekowi i jego określa, w odróżnieniu od innych bytów. Drugą jest perspektywa preskryptywna, wskazująca na kierunki, ku którym winien zmierzać człowiek świadomie kształtujący swoją egzystencję, dokonujący celowych wyborów (zwłaszcza moralnych) i zmierzający ku celom, określanym jako godne go, a zarazem przez niego akceptowanym i interioryzowanym. W przypadku myśli dialogicznej, przynoszącej ważne przyczynki do antropologii filozoficznej, autorzy mieszczący się w tej tradycji uwzględniają obie perspektywy, ale dokonują wyraźnych modyfikacji w zakresie ich rozumienia i ich koegzystencji. Oto one:

1. Człowiek jest realnością historyczną w tym sensie, że dziejowość jest niezbywalnym środowiskiem jego życia; jednak posiada on swoją istotę wyróżniającą go spośród innych obiektów uniwersum;

2. Powyższa istota człowieka, trwale wpisana w jego ontyczną strukturę i w tym sensie nieprzypadkowa, wykazuje transcendentną proveniencję, tzn. nie jest sprowadzalna do historyczności kultury lub przyrody – jej eksplikacja poprzestająca na odwoływaniu się do tych obszarów byłaby nieprawdziwa;

3. Do istoty człowieka należy „bycie zagadniętym”, tzn. poddany inicjacji (przebiegającej zarówno w planie ontologicznym i filogenetycznym) czyniącej go zdolnym do doświadczania siebie i innych jako *osób*, czyli tych, których status nie wynika z funkcji realizowanych w planie kultury lub przyrody;

4. „Bycie zagadniętym”, a przez to zdolnym do wchodzenia w dialogiczne interakcje (stawania się uczestnikiem spotkań) nie posiada ontycznego substratu, gdyż należy do rzeczywistości interpersonalnej, zarazem jednak, jako dyspozycja, wykazuje trwałość;

³² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 138–154.

5. To, co deskryptywne, określa przestrzeń preskryptywnego, tzn. „bycie zagadniętym”, wskazuje na właściwy człowiekowi *telos* istnienia dialogicznego;

6. To, co preskryptywnie relewantne w perspektywie bytu ludzkiego, określa ten byt jako właściwy człowiekowi (*being human* – w rozumieniu Heschelowskim), jednak odstępstwa od realizowania go, należąc do dziejowości ludzkiego istnienia, nie przekreślają statusu człowieka, gdyż nie unieważniają faktu, że jest on beneficjentem rzeczywistości dialogicznej, tzn. może otworzyć się na świat zgodnie z postawą dialogiczną i tym samym rozpoznać osobowy charakter występujących tam obiektów, w tym również samego siebie.

Bibliografia

- Buber M., *Das Wort, das gesprochen wird*, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, München – Heidelberg 1962.
- Buber M., *Hebräischer Humanismus*, [w:] tenże, *Der Jude und sein Judentum*, Joseph Melzer Verlag, Köln 1963.
- Buber M., *Werke*, Bd. II: *Schriften zur Bibel*, Kösel & Lambert Schneider Verlag, München – Heidelberg 1964.
- Buber M., *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1973.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Bukowski J., *Czy ks. Tischner przełamuje „cogito”?*, „*Analecta Cracoviensia*”, 1981, t. XIII.
- Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] tenże, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, T. II: *Zasady filozofii przeszłości i inne pisma*.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heschel A. J., *Between God and Man. An Interpretation of Judaism*, Ed. F.A. Rotschild, New York 1975.
- Heschel A. J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź – Warszawa 2014.
- Landmann M., *Fundamental – Anthropologie*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1979.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub poza istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.

- Scheler M., *Człowiek i historia*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- Schaeder G., *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966.
- Scheler M., *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.
- Stróżewski W., *Racjonalizm i metaracjonalizm*, „Studia Filozoficzne”, nr 5/6, 1983.
- Szczerbiński W., *Abrahama Josshuy Heschela filozofia człowieka*, KUL, Lublin 2000.
- Theunissen M., *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Dołtór, [w:] *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin –New York 1997.
- Tischner J., *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” 1977, t. IX.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012.
- Węgrzecki A., *Rola idei człowieka w badaniu antropologii filozoficznej*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wyd. UMK, Toruń 2004.