

**Anna Rossmanith<sup>1</sup>**

Uniwersytet Warszawski

## Kryzys dialogu i wspólnoty politycznej – filozoficzne refleksje nad związkiem pluralizmu, różnicy i dialogu

### 1. Pytanie o sens i wartość dialogu

Nasze rozważania trzeba rozpocząć od postawienia pytania o sens i wartość dialogu oraz związanego z nim pluralizmu będącego istotnym składnikiem aksjologicznego fundamentu społeczeństwa obywatelskiego i demokracji konstytucyjnej. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.<sup>2</sup> miała dać tej wizji dialogu ochronę normatywną i grunt aksjologiczny. Kwestionowanie pluralizmu uniemożliwia bowiem rozwój społeczeństwa obywatelskiego i ostatecznie prowadzi do destrukcji demokracji konstytucyjnej<sup>3</sup>. Dialog, będący elementem kultury prawnej<sup>4</sup>, poddawany jest rozległym analizom przez znaczące współczesne nurty filozoficznoprawne, przede wszystkim teorie dyskursywne oraz hermeneutykę prawniczą. Uważam je za niezwykle ważne w rozwoju myśli dialogicznej, jednak zasadniczy wątek tego artykułu odnosi się do Levinasowskiej postaci filozofii dialogu, która w sposób szczególny wiąże problem pluralizmu, różnicy i relacji międzyludzkich, i może pomóc naświetlić najpoważniejsze znamiona kryzysu dialogiczności wspólnoty politycznej. Poszukiwanie rozstrzygnięć łączących dialog z pluralizmem wydaje się tym bardziej uzasadnione, że ustawa zasadnicza dała nie tylko normatywny grunt dla rozwoju i realizacji triady: pluralizmu, różnicy i dialogu, lecz

<sup>1</sup> Numer ORCID: 0000-0002-7442-0556. Adres e-mail: [a.rossmanith@wpia.uw.edu.pl](mailto:a.rossmanith@wpia.uw.edu.pl)

<sup>2</sup> Ustawa z 2.04.1997 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.), dalej: „Konstytucja RP”.

<sup>3</sup> Warto zauważyć, że np. Paul Blokker zajmujący się m.in. badaniami nad prawnym populizmem w kontekście Europy Środkowo-Wschodniej wskazuje na kilka elementów, które mają znaczenie z punktu widzenia interesującego nas powiązania dialogu z pluralizmem i różnicą. Po pierwsze, władza populistyczna kształtuje politykę osadzoną w konflikcie między elitą i ludem (narodem), po drugie, emfaticznie podkreśla suwerenność narodu rozumianego jako wewnętrznie niezróżnicowany twór – „czysty lud”, który w praktyce realizuje swoją wolę opierając się na zasadzie większości jako jedynej uznawanego przez populistów filaru demokracji, po trzecie zaś eksploatuje ideę unifikowania ludzi (kwestionowana jest zarówno indywidualna, jak i dyskursywnie kształtowana tożsamość członków wspólnoty politycznej). Zgodnie z zasadniczym wątkiem naszych rozważań – w tak ukierunkowanej narracji politycznej respektowanie wewnętrznego pluralizmu wspólnoty politycznej jest wykluczone. Zakwestionowanie zaś pluralizmu generuje kryzys rozmowy obywatelskiej, który zarazem jest kryzysem wspólnoty politycznej. Zob. P. Blokker, *Populism as a Constitutional Project*, „International Journal of Constitutional Law” 2019/17, s. 535–553.

<sup>4</sup> Zob. szerzej K. Kaleta, *Rola dialogu w kulturze konstytucyjnej*, „Państwo i Prawo” 2010/12, s. 17–32.

także istotny pryzmat interpretacyjny, dzięki któremu możliwe staje się utrzymanie związku między prawem jako pozytywnym porządkiem normatywnym a szerokim kontekstem kultury prawnej i kultury intelektualnej. Konstytucja RP, traktowana przez obecne organy władzy w sposób, który – sięgając do zabiegu stylistycznego wykorzystywanego przez Tadeusza Różewicza – można by skwitować słowami: „opisywanie ptaka kamieniem”, naznaczona jest od 2015 r. poważnym kryzysem. W kolejnych latach kryzys ten wchodził w coraz ostrzejsze fazy, kulminujące – zgodnie z określeniem Mirosława Wyrzykowskiego – „wrogim przejęciem” całego porządku konstytucyjnego, w tym organów władzy sędziowskiej przez władzę wykonawczą i większość parlamentarną metodami pozakonstytucyjnymi i antykonstytucyjnymi<sup>5</sup>. W świetle tego procesu Andrzej Grabowski oraz Bogumił Naleziński diagnozują Polskę jako „państwo pozornie praworządne”<sup>6</sup>. Społeczną konsekwencją używania „kamienia” w polityce i obszarze tworzenia prawa jest potężny kryzys rozmowy obywatelskiej oraz erozja wspólnoty politycznej. Za sprawą Emmanuela Levinasa chciałabym argumentować, że istnieje konieczny związek między etycznie pojmowanym dialogiem a pluralizmem i różnicą. Bez tego swoiście etycznego zapośredniczenia dialogiem wspólnota polityczna nie jest możliwa.

Wykorzystanie myśli E. Levinasa – jak żadnej innej – może przybliżyć do odkrycia wartości takiego dialogu, który rzeczywiście mógłby podźwignąć wspólnotę polityczną i dać fundament społeczeństwu otwartemu. Dzięki E. Levinasowi staje się bowiem możliwe ujrzenie różnicy jako twórczego komponentu wspólnoty i odrzucenie ontologicznej wizji świata, który miałby być całością i totalnością. Zmierzając do wypuklenia wartości Levinasowskiego dialogu, którego odpowiednikiem jest relacja etyczna, odniosę się do kilku koncepcji traktujących dialog zasadniczo jako rozmowę (racjonalną komunikację). Z jednej strony, ujmowanie dialogu jako relacji i jako rozmowy jest komplementarne, z drugiej zaś – umożliwi ukazanie przełomowości stanowiska tego filozofa.

## 2. Rozmowność *polis*

„Polis we właściwym tego słowa znaczeniu (...) jest organizacją ludzi, ponieważ powstaje w wyniku działania i mówienia razem z innymi, jej prawdziwa przestrzeń rozciąga się pomiędzy ludźmi w tym celu żyjącymi razem (...)”<sup>7</sup>.

Humanistyczne i intelektualne dziedzictwo kultury starożytnych Aten w postaci filozofii, teatru oraz polityki daje cywilizacyjne filary dialogicznym wzorcom postępowania. Warto dodać, że z antropologicznego punktu widzenia człowiek za sprawą rozmowności zmienia format i znaczenie swojej egzystencji. W tradycji, do jakiej należymy (w ujęciu Gadamerowskim), odwołanie do „rozmownej” wspólnoty politycznej jest wciąż źródłem poszukiwania sensu prawa jako wspólnego przedsięwzięcia przypieczętowanego wartości życia z innymi<sup>8</sup>. Sięgając m.in. do dorobku Arystotelesa, chciałabym jako

<sup>5</sup> Zob. M. Wyrzykowski, „Wrogi przejęcie” porządku konstytucyjnego, w: M. Namysłowska, M. Bernatt, A. Jurkowska-Gomułka, A. Piszcz (red.), *Wyzwania dla ochrony konkurencji i regulacji rynku. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Skoczniemu*, Warszawa 2017, s. 831–853.

<sup>6</sup> Zob. A. Grabowski, B. Naleziński, *Konstytucyjne prawo do niezawisłego i bezstronnego sądu w państwie pozornie praworządnym*, „Państwo i Prawo” 2020/10, s. 25–47.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2010, s. 229.

<sup>8</sup> W ostatnich latach ten rodzaj badań filozoficzno-prawnych uległ wzmocnieniu dzięki wielu ważnym pozycjom koncentrującym się na ateńskich korzeniach idei rządów prawa oraz poszukiwaniach wyjaśnień współczesnych problemów konkretyzowanych na gruncie jurysprudenencji w greckiej kulturze antycznej. W Polsce autorem, który poświęcił już kilka obszernych prac tym badaniom jest Jerzy Oniszczuk. Okazuje się bowiem, że rudymenty płynące ze źródeł filozoficznych przynoszą znaczenia, dzięki którym rozpoznanie problemów staje się precyzyjniejsze. Postawienie

inspirującą potraktować tezę eksponowaną i gruntownie argumentowaną przez Hannah Arendt, że człowiek w tej mierze jest istotą polityczną, w jakiej korzysta z władzy mowy. Konsekwencją takiego widzenia rzeczy jest traktowanie dialogu jako atrybutu człowieka realizującego się w sferze publicznej w relacji z innymi.

Kategoria mowy jest przez H. Arendt łączona z *vita activa*, a więc idzie w parze z działaniem podejmowanym przez człowieka w obszarze ludzkich spraw. Możliwość podjęcia rozmowy obywatelskiej wynika z samej istoty *polis* – „najbardziej rozmownego wśród wszystkich ciał politycznych”<sup>9</sup>. Kryzys rozmowy wymaga zatem środka zaradczego w postaci przywrócenia sensu wspólnoty politycznej. Być może nawet należałoby rozmowę toczącą się między obywatelami potraktować jako papierek lakmусowy oznaczający kondycję *polis*, bowiem wspólnota powstaje, kształtuje się i rozwija w wyniku mówienia razem z innymi (pozostawania we wzajemnych, symetrycznych relacjach i przekazowi, jaki w ramach tych relacji jest możliwy). *Polis* jako nieoceniona jakość polityczna wyrosła właśnie z tego greckiego doświadczenia życia razem z innymi, z wartości podzielenia słów i czynów. Człowiek stał się istotą polityczną dzięki umiejętności nawiązywania dialogu. Arystotelesowski termin *zoon politikon* okazuje się zrozumiałe dopiero w kontekście znaczenia terminu *zoon logon ekhon* („istota żywa zdolna do mówienia”)<sup>10</sup>, utożsamianego przecież z *zoon politikon*. Znaczenie terminu „istota polityczna” jest wobec tego złożone. Po pierwsze, polityczność ujawnia się w zdolności do mówienia. Po drugie, oznacza życie z innymi w wymiarze publicznym, a więc takim, co do którego można się porozumiewać, takim, w którym strony są partnerami. Po trzecie zaś należy dodać, że oznacza równość, brak hierarchii i jest przeciwieństwem przemocy. Według Ateńczyków sfera publiczna to ta, w jakiej przemoc nie może znaleźć zastosowania. Używanie przemocy jest bowiem charakterystyczne dla przedpolitycznych sposobów postępowania, właściwych dla życia poza *polis*, dla życia cywilizacyjnie pośledniego. „Być istotą polityczną, żyć w *polis*, znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc”<sup>11</sup>. Niestety, mowa (perswazja) jest bezradna w zestawieniu z siłą i przemocą, dlatego tyrania wyklucza szczęście publiczne i dławia wspólnotę polityczną.

Dzięki politycznemu i intelektualnemu dorobkowi Aten partycypacja w życiu publicznym stała się niekwestionowanym wymiarem człowieczeństwa. Człowiek zepchnięty do wymiaru prywatnego nie tylko nie może być w pełni sobą, lecz także nie może współkształtować wspólnoty politycznej. Gdy tylko zastanowić się nad różnymi reżimami, charakterystyczne dla nich jest właśnie „cięcie” wymiaru publicznego, odmówienie oponentom czy mniejszościom pojawienia się w wymiarze publicznym. W Polsce dotyczy to w ostatnich latach np. osób LGBT, które za sprawą retoryki stosowanej przez najwyższe władze państwowe są spychane do obszaru życia prywatnego, i którym odmawia się otwartego występowania o swoje prawa (szeroko komentowane tzw. uchwały anty-LGBT).

pytania o sens i wartość dialogu obywatelskiego może się zarazem stać klarownym postulatem przywrócenia sfery publicznej jako sfery deliberacji. Zob. M. Gagarin, *Democratic Law in Classical Athens*, Austin 2020; M. Lane, *The Birth of Politics. Eight Greek and Roman Ideas and Why They Matter*, Princeton 2014; J. Oniszczyk, *Budowanie nowoczesnej polis*, Warszawa 2014; J. Oniszczyk, *Sztuka rozumienia. Poszukiwania filozofii archaicznej*, Warszawa 2019; J. Oniszczyk, *Homerycki klucz do pojmowania dziejów. Hybris, nomos, polis*, Warszawa 2020; J. Oniszczyk, *Precedens wolności. Ajschylos-Sofokles-Eurypides*, Toruń 2021.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 45.

<sup>10</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 46.

<sup>11</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 46.

### 3. Racjonalność porozumiewania się i demokracja deliberatywna

Warto przypomnieć, że wejście w życie Konstytucji RP z 1997 r. przypada na okres deliberatywnego zwrotu w teorii demokracji (ostatnia dekada XX w.). W odróżnieniu od koncepcji, które widziały istotę demokratycznej legitymizacji w zasadzie reprezentacji, teoria demokracji deliberatywnej poszukuje jej w zdolności wszystkich jednostek, będących podmiotem decyzji, do zaangażowania się w deliberację. Zwrot deliberatywny w gruncie rzeczy uautentycznia i pogłębia demokrację<sup>12</sup>. Jego sedno dotyczy istoty legitymizacji demokratycznej, której należy poszukiwać nie gdzie indziej, tylko właśnie w zdolności wszystkich jednostek tworzących wspólnotę do zaangażowania się w prawdziwą deliberację wypracowującą decyzję do przyjęcia dla wszystkich. Niewątpliwie autentyczność demokracji zależy zatem od rozumności i dialogiczności obywateli.

Starożytni filozofowie nie mieli wątpliwości, że *dia-logos* (komunikowanie się poprzez myśl i słowo) musi mieć ścisły związek z racjonalnością. Od samego początku dialog służył refleksji i autorefleksji, ale przede wszystkim stał się formą poznawania rzeczywistości. Tak traktowany był przez Sokratesa, którego filozoficzna troska o prawdę spletała się z obywatelskim przekonaniem, że życie w *polis* jest życiem wśród innych i wraz z nimi – z tymi, z którymi porozumiewanie się zawdzięczamy naszej racjonalności. Karl Popper, pisząc o spuściźnie Sokratesa, podkreśla walor egalitarności Sokratejskiej teorii rozumu jako uniwersalnego środka porozumiewania się<sup>13</sup>. Pomnażanie *paidei*, która przysługuje każdemu, wyraża się zarówno w dbałości o rozwój obywatelski, jak i etyczny rozwój osobisty. Ta nieodłączna para, czy raczej ściśle i szersze rozumienie *paidei*, staje się politycznym postulatem wzajemnego szacunku między obywatelami. Podejmując współcześnie refleksję nad racjonalnym, otwartym społeczeństwem nie możemy pominąć tego wymiaru Sokratejskiej *maieutyki*, która zdołała zaznaczyć ważność relacji międzyludzkiej poprzez uwypuklenie intelektualnej pomocniczości drugiego człowieka w rozmowie; w rozmowie bowiem *logos* musi być dzielony z innymi.

Świadomy wkład obywateli w rzeczywistość polityczną i prawną, oparty na racjonalności człowieka, zyskał bezapelacyjny rzecznika w klasyku teorii rządów prawa Lonie L. Fullerze. W świetle jego koncepcji to właśnie relacje międzyludzkie oraz związana z nimi komunikacja pozwalają człowiekowi odnajdywać znaczenie swojego życia, dlatego bez możliwości ich pielęgnowania i pogłębiania życie przestaje mieć jakikolwiek sens. Dobry porządek prawny respektuje ten wymóg, którego ważność w ujęciu L.L. Fullera zostaje podkreślona jeszcze przez jego prawnonaturalny charakter (wymóg zewnętrznej moralności prawa). Wymóg ten można sformułować w postaci „zasady podtrzymującej i przenikającej wszelkie ludzkie aspiracje”, której treścią jest łączność z drugim człowiekiem: „rozszerzaj, utrzymuj i zachowuj integralność kanałów porozumiewania się, za których pośrednictwem człowiek przekazać może bliźniemu, co postrzega, odczuwa i czego pragnie”<sup>14</sup>. Uderza w tych słowach głębokie przekonanie, że wartość porozumiewania się jest czymś absolutnie rudymmentarnym dla człowieczeństwa. Dodatkowym wymiarem tego stanowiska jest podkreślenie godności człowieka nie jako czegoś abstrakcyjnego, lecz właśnie uchwytanego. Dlatego według L.L. Fullera łamanie zasad praworządności należy traktować jako wyraz braku respektu władzy dla obywatela będącego

<sup>12</sup> Zob. J.S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oksford 2002, s. 175.

<sup>13</sup> K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, Warszawa 2006, s. 241.

<sup>14</sup> L.L. Fuller, *Moralność prawa*, Warszawa 1978, s. 245.

odpowiedzialnym, samookreślającym się podmiotem działań. Pomijanie racjonalności człowieka jest swoistym stosowaniem przemocy.

Czy można zatem wskazać warunki włączenia się obywatela w publiczną rozmowę z innymi? Kiedy w ogóle może dojść do „pojawienia się” jej w wymiarze publicznym? Warto zresztą zauważyć, że kryteria związane z udziałem w życiu publicznym były traktowane przez starożytnych Ateńczyków jako naturalny element statusu obywatela. Współczesne koncepcje dyskursywne obejmują je natomiast wnikliwą uwagę. Istotą zdolności do współkształtowania rzeczywistości deliberatywnej zdaniem Johna S. Dryzeka jest „wolność w możliwości podnoszenia argumentów i podważania ich”<sup>15</sup>. Społeczeństwa opresjonowane doskonale wiedzą, jak cenna jest taka możliwość, nieobarczona represjami.

Habermasowskie odejście od rozumu praktycznego na rzecz rozumu komunikacyjnego, który jest „odciążony od wyłącznego związku z tym, co moralne”<sup>16</sup> pozwala na realizowanie procedury deliberacji (orientowania się na rozszereżenia ważnościowe) organizującej dyskurs. Najcenniejszą wartością wspólnoty komunikacyjnej jest zmierzanie ku porozumieniu, ponieważ rozwiązania, które mogłyby być rezultatem zaostrzenia konfliktu społecznego nie są aprobowane przez rozum komunikacyjny. W sytuacji, w której rozum praktyczny nie narzuca już porządku normatywnego dochodzą do głosu działania, jakie mają na celu porozumienie. Normy praktyczne przyjmowane są na drodze konsensualnej. Kluczową kwestią jest osadzenie porządku normatywnego w kulturze deliberacji zakładającej pluralizm. W przypadku prawa – w sformalizowanej procedurze. Demokracja deliberatywna jest więc w istocie pojęciem proceduralnym, wyznaczającym formalne i transparentne warunki prowadzonemu dialogowi, opierające się na racjonalności. Zgodnie z twierdzeniem Amy Gutmann i Dennisa Thompsona deliberacja stanowi warunek konieczny, aby ustanowić sprawiedliwe prawo, ale niewystarczający<sup>17</sup>.

Ci, którzy mogą i chcą podjąć aktywność polityczną, przedstawiają swoje racje i o nie zabiegają – w ten sposób wyczerpujemy pozytywne pojęcie wolności politycznej, która była po prostu atrybutem obywatela Aten<sup>18</sup>. W myśli Jürgena Habermasa możliwość aktywności komunikacyjnej (deliberatywnej) wynika z uzasadnionej antropologicznie wielopostaciowej ludzkiej racjonalności. Jednak świadomość pełnowartościowego statusu obywatelskiego, umożliwiającego poczucie swobody w przedkładaniu swoich racji, nie jest tak łatwa do osiągnięcia – argumentuje Axel Honneth. Włączenie się w deliberację nie jest bowiem wyłącznie konsekwencją realizacji jednej z możliwych odsłon racjonalności, lecz wymaga spełnienia wstępnego warunku będącego pochodną socjologicznie identyfikowanych relacji społecznych mających przymiot wzajemności. Jest on w gruncie rzeczy jednym z tych teoretyków, którzy naprawdę dobrze zdają sobie sprawę z tego, jak ważne są relacje społeczne jako grunt dla debaty politycznej. Zjawisko uszkodzonych relacji społecznych skutkuje niesprawiedliwością polegającą na niemożności osiągnięcia swobody w przedstawianiu swoich racji. Przejęte przez Axela Honnetha od Georga W.F. Hegla pojęcie „uznania” oznacza „akt, w którym «wyartykułowane zostaje to, że inna osoba ma wartość (*Geltung*) jako osoba», jest wobec tego źródłem

<sup>15</sup> J.S. Dryzek, *Deliberative Democracy...*, s. V.

<sup>16</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 17.

<sup>17</sup> Zob. A. Gutmann, D. Thompson, *Deliberative Democracy Beyond Process*, w: J.S. Fishkin, P. Laslett (red.), *Debating Deliberative Democracy*, Oksford 2003, s. 31–53.

<sup>18</sup> Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Warszawa 2005, s. 146.

prawomocnych roszczeń «*Quelle von legitimen Ansprüchen*»<sup>19</sup>. Postulat wzajemnego uznania miał uzupełnić niewystarczającą zdaniem A. Honnetha korektę teorii krytycznej przeprowadzoną przez J. Habermasa, za sprawą kategorii rozumu komunikacyjnego i skupioną na metodologicznym umiejscowieniu intersubiektywizmu. Axel Honneth, dzięki postulatowi wzajemnego uznania ulokował intersubiektywizm na gruncie teorii socjalizacji<sup>20</sup>, dbając o to, aby podkreślić, że osobowa wartość (wyznaczająca autonomię obywatelską) nie może być pustym wyrażeniem, bowiem akt uznania „rozpoznaje w nas istoty, których potrzeby, przekonania i umiejętności są warte realizacji”<sup>21</sup>. Obywatele, którzy są aprobowani przez wspólnotę polityczną mają skuteczną możliwość deliberacji. Spełnienie tego warunku byłoby możliwe, jeśli konsekwentnie wspierałoby się na zasadzie równości wszystkich członków społeczeństwa, przynosząc wzajemność uznania, którą konstytucja normatywnie umożliwia<sup>22</sup>.

#### 4. W stronę demokracji dialogicznej. Fundamentalny problem różnicy

Cechą charakterystyczną społeczeństwa obywatelskiego, otwartego, porozumiewającego się jest dostrzeżenie i przyjęcie pozytywnego wymiaru różnicy. Inność staje się dzięki temu uwarunkowaniem życia społecznego, nie zamieniając się przy tym w nieuniknione źródło konfliktu. Antydialogiczny profil władzy politycznej forsującej dążenia ujednocające, zwłaszcza związane z narzucaniem wartości i światopoglądu, czyni z różnicy zarzewie konfliktu. Kluczowe jest dla naszych rozważań to, że myśl dialogiczna E. Levinasa wiąże zdolność do inicjowania i pozostawania w relacjach społecznych z odrzuceniem dążenia do jedności, jako tendencji totalizującej. I czyni to wyjątkowo konsekwentnie: kategoriami oddającymi rzeczywistość są różnica oraz inność – należące do otwartego świata.

Różnica w sensie negatywnym znaczy, że jesteśmy skazani na życie z tymi, z którymi wcale nie chcielibyśmy żyć. Ta niewybieralność kohabitacji jest problemem ostro spolaryzowanych społeczeństw prowadzącym w wielu wariantach do przemocy. Ideał *polis* odczytywany jako idea regulatywna jest tu o tyle pomocny, że zwraca uwagę na to, iż tożsamość wspólnoty nie musi być jednorodna i niczym niezakłócona<sup>23</sup>. Podobnie wizja dialogicznych relacji międzyludzkich właśnie dlatego, że ma zawsze charakter etyczny spełnia funkcję transcendentalnej uprzedniości w stosunku do politycznej sfery życia.

O ile esencją demokracji deliberatywnej jest rozmowa ujęta w określonej procedurę, o tyle – w demokracji dialogicznej – jest to wskazanie na etyczny warunek porozumienia, który na poziomie komunikacyjnym może być kruchy. Komunikację można przedstawić jako zewnętrzną stronę dialogu. Wtedy jej wewnętrzną stroną jest odpowiedzialność za drugiego człowieka rozumiana jako udzielenie etycznej odpowiedzi. Filozofowie dialogu często zwracają uwagę na to, że egzystencja człowieka jest współbyciem; w wymiarze społecznym istotą tego współbycia jest włączenie – nigdy wykluczenie. Judith Butler pisze znamienne słowa, rozważając myśl dialogiczną:

<sup>19</sup> A. Honneth, *Degeneracje. Walka o uznanie na początku XXI wieku. Wstęp do wydania polskiego*, w: A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, Kraków 2012, s. XLVI.

<sup>20</sup> A. Honneth, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge 2012, s. 196.

<sup>21</sup> A. Honneth, *The I in We...*, s. 41.

<sup>22</sup> Zob. szerzej A. Honneth, *Degeneracje...*, s. XLIX.

<sup>23</sup> Zob. J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, Warszawa 2016, s. 103.

Życie innego, innej, życie, które nie jest nasze, jest zawsze zarazem naszym życiem, ponieważ sens naszego bytowania, wywodzi się właśnie z owego uspołecznienia, bycia zależnym od samego początku od świata innych, konstytuującego się w świecie społecznym i za jego sprawą. Dlatego odrębni ode mnie inni, których roszczenie etyczne, skierowane do mnie jest nieredukowalne do moich egoistycznych kalkulacji, z pewnością istnieje<sup>24</sup>.

Demokracja deliberatywna jest światopoglądowo zróżnicowana, inkluzywna, pluralistyczna. Demokracja dialogiczna podobnie, ale jej cechą wyróżniającą jest traktowanie różnicy jako etycznego źródła dialogu wymagającego uznania, bez którego dialog nie może zaistnieć. Filozofia dialogu nie zabiega o niwelowanie różnicy – przeciwnie naświetla rudymentarne jej znaczenie dla człowieczeństwa.

Preambuła Konstytucji RP, mimo że odwołuje się głównie do tradycji, zawiera także treści prospektywne – słuszną dozę inkluzywności i poszanowania dla pluralizmu, które uwzględniają różnicę jako wartość i zarazem fakt społeczny. Akt porozumiewania się z innymi zakłada coś, co wyrasta ponad niego. W tym sensie Konstytucja RP staje się także czymś więcej niż aktem normatywnym – staje się aksjologiczną przestrzenią wspólnoty politycznej zawierającą obszerny margines dla jej przyszłego rozwoju.

W maju 2000 r. Piotr Winczorek, podpisując się pod przedmową do pierwszego wydania komentarza do Konstytucji RP, dał wyraz potrzebie skierowania swoich słów do każdego, kto chciałby zrozumieć jej sens, docenić jej wartość i krok po kroku poznać jej zawiłość. Komentując Preambulę podkreślił, że państwo respektujące konstytucję nie może wypierać aktywności społeczeństwa bez łamania jej postanowień<sup>25</sup>.

## 5. Dialog jako etyczne zapośredniczenie wspólnoty politycznej

Mówić, to czynić świat wspólnym.

Emmanuel Levinas<sup>26</sup>

Inspiracja, jaką niesie filozofia dialogu dla naszej refleksji, zwłaszcza w nurcie powołanym przez E. Levinasa, wiąże się przede wszystkim z etycznie pojmowaną więzią międzyludzką i jej wpływem na kształt wspólnoty politycznej.

Rygory myślenia stworzone zarówno przez Greków, jak i nurty filozoficznoprawne o orientacji dyskursywnej i hermeneutycznej mają swoje ograniczenia, które filozofia dialogu chciała przełamać. Przełom ten dotyczył samego ujmowania dialogu już nie tylko jako racjonalnej komunikacji, która stała się wobec dialogu wtórna, lecz jako relacji międzyludzkiej (podstawowej sytuacji egzystencjalnej człowieka) o etycznym zabarwieniu. Na tym polega zresztą wyjątkowość Levinasowskiej myśli i klasycznej filozofii dialogu ukształtowanej w latach 20. i 30. XX w., że traktują one relację międzyludzką jako Archimedesowy punkt dociekań metafizycznych (etycznych) – źródło procesualnej, relacyjnej podmiotowości, która nie może być zredukowana do jednego członu relacji. Jeżeli dochodzi do komunikacji bez spełnienia warunku etycznego (potwierdzenia drugiego człowieka jako podmiotu), to komunikacja odbywa się w najlepszym razie w zredukowanej, zubożonej formie najczęściej ustępując miejsca monologowi. W ujęciu E. Levinasa relacja etyczna ma naturę mowy. Dialogiści traktują mowę (*logos*) jako

<sup>24</sup> J. Butler, *Zapiski...*, s. 96.

<sup>25</sup> P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 10–11.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 2012, s. 76.

wyraz relacji „Ja” z „Ty/Innym” (*dia-logos*). Mowa jest żywołem, w którym rodzi się więź z drugim człowiekiem – „sytuacją”, w której człowiek nie jest sam, ale jednocześnie tego „nie jest sam” nie wypełniają mu rzeczy. Podkreślenia wymaga, że jest to relacja ponad rzeczami, przekraczająca uprzedmiotowienie, w więc etyczna<sup>27</sup>. Europejska filozofia w swojej ogromnej części utożsamiająca myśl i byt, swobodnie zamieniająca podmiot w przedmiot zapominała mowę, przenosząc punkt ciężkości w stronę języka i myślenia.

Dopiero filozofowie dialogu podkreślili, że mowa, zanim jeszcze zacznie być narzędziem, ujawnia swą etyczną naturę: zwracania się i odpowiadania – wzajemnej łączności – naturę, która w żaden sposób nie może być monologiczna. Mowa otwiera człowieka na zewnętrżność, nie pozwala mu na zamknięcie w żadnej całości. Mówienie wymaga pojawienia się drugiego człowieka – zakłada towarzyszącego naszym słowom „Ty”. Właśnie ten relacyjny element dialogu należało – zdaniem dialogistów – wyeksponować tak, aby był widoczny na pierwszym planie przed elementem komunikacyjnym. Cała sfera polityki (nie wyłączając przestrzeni społeczno-obywatelskiej) ma swój transcendentalny warunek w postaci założonej już etyki rozumianej nie jako gotowy homogeniczny porządek moralny, tylko jako pewien typ moralności, który podtrzyma więzi międzyludzkie. Bez spełnienia tego warunku wspólnota polityczna jest niemożliwa.

Mowa otwiera – to bardzo istotna intuicja metafizyczna. Podobnie jak to miało miejsce we wcześniejszych intuicjach Greków – mowa otwierała na świat, który określamy mianem sfery publicznej. Kategorie antycznej myśli greckiej są przez filozofię dialogu przekroczone, lecz jednocześnie myśl ta zatacza koło: powracamy, tylko inaczej, do analiz mowy, mówienia, zwracania się i odpowiadania, poszukując fundamentów kondycji człowieka i jego społecznego kontekstu. Dzięki mowie (dialogowi respektującemu różnicę i pluralizm) wspólnota polityczna należy do otwartego świata.

Z perspektywy myśli dialogicznej ograniczenia obciążające sposób ujmowania dialogu (rozumianego jako dyskurs lub hermeneutyczna rozmowa) przez nurt komunikacyjny i hermeneutykę polegają przede wszystkim na zapoznaniu *logosu* jako mowy na rzecz *logosu* jako języka. Mowa w ujęciu E. Levinasa nie jest więc ani językiem rozmowy prowadzonej na jakiś temat przez „Ja” i „Ty”, ani żadnym problemem językoznawczym, lecz katalizatorem relacji *par excellence* etycznej. Swoistym znakiem człowieczeństwa, którego wymiar etyczny jest otwarty na różnicę – inność, a nawet obcość „Ty” w stosunku do „Ja”. A zatem dialog nie jest poszukiwaniem jedności – może w pewnym stopniu harmonizowaniem tego, co różne – ale przede wszystkim odnajdywaniem miejsca dla tego, co różne. W ujęciu E. Levinasa mówić do drugiego człowieka znaczy tyle, co pozwolić spełnić się jego odmienności. To doświadczenie jest konkretne, niepowtarzalne, ustanawiające postać rzeczywistości, w której człowiek może odnaleźć znaczenie swojego życia<sup>28</sup>. Z etycznego punktu widzenia odrzucenie różnicy i pluralizmu skutkuje uprzedmiotowieniem – zakwestionowaniem „Innego” jako podmiotu. Dzieje się tak, ponieważ w świetle etyki Levinasowskiej proces dialogiczny jest zawsze spotkaniem z drugim człowiekiem. Podkreślenia wymaga nawet swoista „interwencja Innego”<sup>29</sup> w wyzwalaniu, aktualizowaniu i konstytuowaniu się podmiotowości. Zwrot „interwencja Innego” słusznie sugeruje czynny udział kogoś w naszym upodmiotowieniu. My sami także jesteśmy „Innym” – wystarczy zmienić perspektywę.

<sup>27</sup> Zob. E. Levinas, *Całość...*, s. 41.

<sup>28</sup> Zob. O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, w: D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009, s. 829.

<sup>29</sup> Zob. D.R. Fryer, *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, Nowy Jork 2004, s. 31 oraz *passim*.



Przełom dialogiczny dokonany przez E. Levinasa w fenomenologii, który polegał na zastąpieniu świadomości intencjonalnej przez strukturę umożliwiającą doświadczenie relacji przyniósł odejście od modelu gnoseologicznego prowadzącego do poznania drugiego człowieka za pośrednictwem poznania siebie i traktowania go jak alter ego<sup>30</sup>. To ważne, ponieważ właśnie porzucenie perspektywy poznawczo-ocennej przenosi nas w rejon etycznego rozpoznawania inności.

Fakt odpowiadania na zwrócenie się ku mnie drugiego człowieka oznacza w języku dialogistów moją odpowiedzialność. W tym sensie mowa jest relacją odpowiedzialności. Dialogiczny proces upodmiotowienia wyzwala nieredukowalną odpowiedzialność za drugiego człowieka, z której wynikają wymogi intersubiektywności i w konsekwencji „racjonalność tego, co społeczne”<sup>31</sup>.

## 6. Podsumowanie

Myśl E. Levinasa poszukująca warunków sensowności życia i cywilizacji staje się ostrym krytycznym pryzmatem dla stanu świata z poziomu epistemologiczno-ontologicznego, bo to w nim rozgrywa się realne życie społeczne, i to on zakreśla granice naszych decyzji społeczno-polityczno-prawnych<sup>32</sup>. Kryzys dialogu i wspólnoty politycznej jest w świetle tej filozofii w swoim najgłębszym wymiarze kryzysem etycznym polegającym na odwróceniu od podtrzymywania więzi międzyludzkich, co w bliższej analizie oznacza: zamknięcie na drugiego człowieka, odwrócenie, uprzedmiotowienie, brak odpowiedzialności, wreszcie odrzucenie „Innego”. „Czynienie świata wspólnym” nie może wiązać się z narzucaniem światopoglądu, hierarchii wartości czy określonego systemu moralnego. „Świat wspólny” jest bowiem formą otwartą wymagającą uznania nieusuwalnej różnicy tkwiącej w „Innym”. Postawa etyczna polega w istocie na uznaniu tej różnicy. Właśnie dlatego Levinasowski dialog, ufundowany na warunku mowy, „zmierza w stronę pluralizmu, który nie prowadzi do stopienia się w jedności”<sup>33</sup>.

### The Crisis of Dialogue and Political Community: Philosophical Reflections on the Relationship Between Pluralism, Difference and Dialogue

**Abstract:** The aim of this article is to present the relationship between pluralism, difference and dialogue as the foundation of an open society. The fundamental philosophical perspective of the study is centred around unique Levinas' ethics. According to Levinas, we can see a difference as a creative component of a community and therefore abandon the ontological notion of the world understood as a whole and totality. In the undertaken considerations, the author refers to categories such as polis, deliberative democracy and external morality of law.

**Keywords:** dialogue, political community, polis, pluralism, difference, communication, open society

<sup>30</sup> Zob. szerzej A. Rossmann, *Dialogiczna koncepcja prawa*, Warszawa 2019, s. 219–243.

<sup>31</sup> E. Levinas, *Etyka i Nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, Kraków 1991, s. 48.

<sup>32</sup> Zob. M. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997.

<sup>33</sup> E. Levinas, *Czas i to, co inne*, Warszawa 1999, s. 23.

## BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Arendt, H. (2010). *Kondycja ludzka*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt, H. (2005). *Polityka jako obietnica*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Blokker, P. (2019). Populism as a Constitutional Project. *International Journal of Constitutional Law* 17, 535-553.
- Butler, J. (2016). *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Dryzek, J.S. (2002). *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: University Press.
- Fryer, D.R. (2004). *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. New York: Other Press.
- Fuller, L.L. (1978). *Moralność prawa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gagarin, M. (2020). *Democratic Law in Classical Athens*. Austin: University of Texas Press.
- Grabowski, A., Naleziński, B. (2020). Konstytucyjne prawo do niezależnego i bezstronnego sądu w państwie pozornie praworządym. *Państwo i Prawo* 10, 25-47.
- Gutmann, A., Thompson, D. (2003). Deliberative Democracy Beyond Process. In J.S. Fishkin, P. Laslett (eds.), *Debating Deliberative Democracy*. Malden: Blackwell Publishing.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Honneth, A. (2012). Degeneracje. Walka o uznanie na początku XXI wieku. Wstęp do wydania polskiego. In A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

- Honneth, A. (2012). *The I in We Studies Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press.
- Kaleta, K.J. (2010). Rola dialogu w kulturze konstytucyjnej. *Państwo i Prawo* 12, 17-32.
- Lane, M. (2014). *The Birth of Politics: Eight Greek and Roman Ideas and Why They Matter*. Princeton: Princeton University Press.
- Leaman, O. (2009). Egzystencjalizm żydowski. Rosenzweig, Buber i Soloveitchik. In D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*. Kraków: WAM.
- Levinas, E. (2012). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (1999). *Czas i to, co inne*. Warszawa: KR.
- Levinas, E. (1991). *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Migasiński, M. (1997). *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*. Wrocław: Leopoldinum.
- Oniszczyk, J. (2014). *Budowanie nowoczesnej polis*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.
- Oniszczyk, J. (2019). *Sztuka rozumienia. Poszukiwania filozofii archaicznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.
- Oniszczyk, J. (2020). *Homerycki klucz do pojmowania dziejów. Hybris, nomos, polis*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.
- Oniszczyk, J. (2021). *Precedens wolności. Ajschylos-Sofokles-Eurypides*. Toruń: Adam Marszałek.
- Popper, K.R. (2006). *Spółczesność otwarte i jego wrogowie, t. I*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rossmann, A. (2019). *Dialogiczna koncepcja prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Winczorek, P. (2000). *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* Warszawa: Liber.

Wyrzykowski, M. (2017). Wrogie przejęcie porządku konstytucyjnego. In M. Namysłowska, M. Bernatt, A. Jurkowska-Gomułka, A. Piszcz (eds.), *Wyzwania dla ochrony konkurencji i regulacji rynku. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Skocznemu*. Warszawa: C. H. Beck.