

DIALOGICZNA KONCEPCJA PRAWA

Anna Rossmannith

DIALOGICZNA KONCEPCJA PRAWA

Anna Rossmanith

Zamów książkę w księgarni internetowej

profinfo.pl
księgarnia internetowa

SERIA **MONOGRAFIE**

Publikacja została dofinansowana przez Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytetu Warszawskiego

Recenzent

Prof. dr hab. Wojciech Załuski

Wydawca

Agata Jędrasik

Redaktor prowadzący

Joanna Olówek

Opracowanie redakcyjne

Aleksandra Nałęcz-Zienkiewicz

Projekt okładek serii

Wojtek Kwiecień-Janikowski, Przemek Dębowski

Łamanie

Fotoedytor

Ta książka jest wspólnym dziełem twórcy i wydawcy. Prosimy, byś przestrzegał przysługujących im praw. Książkę możesz udostępnić osobom bliskim lub osobiście znanym, ale nie publikuj jej w internecie. Jeśli cytujesz fragmenty, nie zmieniaj ich treści i koniecznie zaznacz, czyje to dzieło. A jeśli musisz skopiować część, rób to jedynie na użytek osobisty.

prawolubni


SZANUJMY PRAWO I WŁASNOŚĆ
Więcej na www.legalnakultura.pl
POLSKA IZBA KSIĄŻKI

© Copyright by

Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., 2019

ISBN 978-83-8160-506-9

ISSN 1897-4392

Dział Praw Autorskich

01-208 Warszawa, ul. Przyokopowa 33

tel. 22 535 82 19

e-mail: ksiazki@wolterskluwer.pl

www.wolterskluwer.pl

księgarnia internetowa www.profinfo.pl

Pamięci
Profesora Piotra Winczorka

Mam takie marzenie: żeby prawdziwa łączność między ludźmi, konieczna
w obliczu wzrastającego barbarzyństwa, mogła zostać ustanowiona...

Julia Kristeva
Ta niewiarygodna potrzeba wiary

We [Jews] know, however, that the isolated self exclusively engaged
in thinking cannot be an ethical self.

Herman Cohen
Reason and Hope, Selections from the Jewish Writings

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	13
--------------------	----

Część pierwsza

Rekonstrukcyjno-krytyczna analiza filozoficznych źródeł dialogicznej koncepcji prawa

Rozdział I

Zapośredniczenie. Prekoncepcja dialogu. Korelacja	33
1. Wstępna refleksja nad pojęciem zapośredniczenia	33
2. Analiza pojęcia zapośredniczenia w filozofii Hegla	37
2.1. Założenia ontologiczne i epistemologiczne	37
2.2. Pojęcie zapośredniczenia w dialektycznej teorii świadomości	39
2.3. „Człowiek jest rozmową, która go od wewnątrz buduje” ...	48
2.4. Pojęcie zapośredniczenia w Hegłowskich <i>Zasadach filozofii prawa</i> (Kilka relewantnych ustaleń na temat prawa dokonanych przez Hegla)	50
2.5. Konkluzje	52
3. Feuerbacha prekoncepcja dialogu	52
4. Pojęcie korelacji w późnej myśli Cohena. Inny (<i>Reah</i>)	56

Rozdział II

Rekonstrukcja i interpretacja dwu znaczeń dialogu	61
1. Dialog jako rozmowa oraz dialog w ujęciu ontologicznym i etycznym	61
1.1. Zagadnienie dialogu w europejskiej myśli filozoficznej – identyfikacja problemu	61

1.2. Dialog jako rozmowa	65
1.2.1. Uwagi wstępne	65
1.2.2. Dialektyka rozmowy	69
1.2.3. Wnioski	75
1.3. Dialog jako relacja dialogiczna	76
2. Filozofia dialogu jako egzystencjalizm żydowski	87
2.1. Egzystencjalistyczny charakter filozofii dialogu	87
2.2. Źródłowość judaizmu dla filozofii dialogu	91
3. Rosenzweigowski i Buberowski model dialogu	95
3.1. Franz Rosenzweig – kierunek: poza ontologię!	95
3.2. Buberowski model dialogu	104
3.2.1. Dialog inspirowany chasydyzmem i filozofią życia	104
3.2.2. Zasada antropiczna – centralna kategoria filozofii dialogu	107
3.2.3. Między bezpośredniością a zapośredniczeniem ...	122
4. Człowiek jako istota dramatyczna	123
5. Symetria jako cecha konstytutywna dialogu Buberowskiego a asymetryczność spotkania w ujęciu Levinasowskim	129
6. Metaforyka filozofii dialogu i inne aspekty języka dialogistów	134

Rozdział III

Europejska tradycja filozoficzna ujmowania podmiotowości a podmiotowość na gruncie filozofii dialogu i myśli Levinasa (uchwycenie przełomu dialogicznego)	140
1. Filozoficzna tradycja ujmowania podmiotowości	140
1.1. Indywiduacja Kartezjańskiego <i>cogito</i>	141
1.2. Intensyfikacja indywidualności i wolności – monada	142
1.3. Podmiotowość i inność w znaczeniu Kantowskim	144
1.4. Fichte – konstytucja intersubiektywności	146
1.5. Intersubiektywność sztuki rozumienia według Schleiermachera	147
1.6. Ja transcendentalne w filozofii Husserla. Koncepcja intersubiektywności. Konstytuowanie innego jako monady	149

1.7. Hermeneutyka fenomenologiczno-egzystencjalna Martina Heideggera	151
1.8. Podmiot dialogu psychoanalitycznego	156
2. Podmiotowość na gruncie filozofii dialogu	158
3. Fluktuacje pojęcia podmiotowości w filozofii Emmanuela Levinasa	160
4. Poza dekonstrukcję podmiotu – podmiot po zwrocie dialogicznym	169

Rozdział IV

Etyczność dialogu	175
1. Tytułem wstępu: o wcielaniu zasady dialogicznej przez Martina Bubera	175
2. Etyczny charakter relacji międzyludzkich – etyka oparta na wrażliwości	178
2.1. „Etyka już <i>sama przez się</i> jest pewną <i>optyką...</i> ”	178
2.2. Relacja, która ma naturę mowy... ..	185
2.3. Twarz Innego	189
2.4. Wrażliwość	198
2.5. Odradek	202
3. Jeśli twarz jest medium komunikacji... – przeciw wojnie i przemocy	204
4. Dialog w świetle etyki troski	212
4.1. <i>Logos</i> i <i>eros</i> w symbolice jaźni – kilka słów wprowadzenia	212
4.2. Etyka oparta na trosce. Ku etycznemu podmiotowi relacyjnemu	213

Rozdział V

Fenomenologiczne podstawy konstruowania dialogicznej koncepcji prawa	219
1. Uwagi wprowadzające	219
2. Wyznaczenie nowych horyzontów fenomenologii. Metoda fenomenologiczna i jej przemiany dokonane przez Heideggera i Levinasa	222
2.1. Heideggera egzystencjalne horyzonty fenomenologii	222
2.2. Transformacja fenomenologii dokonana przez Levinasa ...	234

Część druga

Dialogiczny sposób pojmowania prawa

Rozdział I

O komunikacyjnym i hermeneutycznym pojmowaniu prawa w odniesieniu do pojęcia dialogu jako rozmowy	247
1. Prawo jako rezultat procesu komunikacyjnego	248
1.1. Znaczenie koncepcji komunikacji społecznej	
Jürgena Habermasa	248
1.1.1. Językowe zapośredniczenie relacji komunikacyjnej	248
1.1.2. Poznać rzeczywistość społeczną dogłębnie	252
1.1.3. Konsensus osiągnięty komunikacyjnie	254
1.2. Zakotwiczenie prawa w dyskursie	256
2. Prawo jako rezultat procesu rozumienia	258
2.1. Uwagi wstępne	258
2.2. Dialogiczne aspekty hermeneutyki	
Hansa-Georga Gadamera	262
2.2.1. Rozumienie jako wymiar bycia	262
2.2.2. Hermeneutyka jako sztuka pytania	267
2.2.3. Pozostaje wciąż kwestią „kim jestem Ja i kim jesteś Ty”?	271
2.3. Zakotwiczenie prawa w dialogu interpretacyjnym	272
2.4. Rozmowa hermeneutyczna z perspektywy filozofii dialogu	277

Rozdział II

O dialogicznym sposobie pojmowania prawa w odniesieniu do pojęcia dialogu jako więzi międzyludzkiej / relacji etycznej	282
1. Filozoficzne pytania o naturę i sens prawa / pytanie ontologiczne, teleologiczne i etyczne	282
2. Relacyjność jako punkt wyjścia dla dialogicznej koncepcji prawa – aspekt mowy i języka	285
2.1. Uwagi wstępne	285
2.2. Relacyjność mowy	287
3. Logocentryczny i symetryczny charakter relacji prawnej	290

4. Dialogiczny przełom w stawianiu problemu:
 prawo a etyka 296
 4.1. Wybrane wątki sporu: prawo a etyka 296
 4.2. Prawo jako korekta naniesiona na stosunek etyczny ... 301

Rozdział III

- Przyczynek do dialogicznej filozofii polityki** 306
 1. Polityczna sfera życia – uwagi wstępne 306
 2. Relacyjność jako filozoficznopolityczny problem
 badawczy 309
 2.1. Dialogiczność wspólnoty politycznej 309
 2.2. Relacyjna tożsamość uczestnika „sieci rozmów”
 a dialogiczne „żywe odniesienie” 312
 3. Polityka dialogiczna wobec polityki deliberatywnej 315
 3.1. Deliberatywny zwrot w teorii demokracji 315
 3.2. Kohabitacja polityczna. Analiza etycznie ujętej
 relacyjności z płaszczyzny filozoficznopolitycznej 319
 3.3. Normatywne neutralizowanie różnic (postulat
 demokracji deliberatywnej) 322
 3.4. Znaczenie różnicy w życiu społeczeństw.
 W stronę radykalnego pluralizmu (postulat
 demokracji dialogicznej) 324
 4. Życie z Innym. Polityka segregacji/ polityka gościnności.
 Głos w dyskusji nad imigracją 326
 5. Dialog w przestrzeni społecznej – wybrane myśli Józefa
 Tischnera 330

Rozdział IV

- Sprawiedliwość dialogiczna** 333
 1. Filozoficzna tradycja a oryginalność Levinasowskiego ujęcia
 sprawiedliwości 333
 1.1. Sprawiedliwość jako porządek ontologiczno-polityczny
 (prawny) i jako etyczny wyraz relacji 333
 1.2. Zasada rządząca relacjami społecznymi według
 Paula Ricoeura 336
 1.3. Filozoficzna tradycja ujmowania sprawiedliwości
 w perspektywie stanowiska Levinasa 337

2. Sprawiedliwość proceduralna / sprawiedliwość deliberatywna oparta na uznaniu / sprawiedliwość dialogiczna	341
Zakończenie	
Obszary dalszych badań nad dialogiczną koncepcją prawa.	
Kilka słów <i>post scriptum</i>	355
Bibliografia	359
Indeks osobowy	385
Indeks rzeczowy	393

WPROWADZENIE

*A word is dead
When it is said.
Some say.*

*I say it just
Begins to live
That day.*

Emily Dickinson, 1212¹

Głównym zadaniem niniejszej książki jest podjęcie próby zarysowania koncepcji prawa opartej na myśleniu dialogicznym. Takiej próby do tej pory nie podjęto. Analizując literaturę, można jedynie wykrystalizować powierzchownie (lub po prostu błędnie) uzasadniony zarzut dotyczący niemocy filozofii dialogu na polu filozoficzno-społecznym i skonstatować całkowite pominięcie odniesień filozoficzno-prawnych.

Klasyczna już dziś filozofia dialogu², uczyniwszy centrum swych refleksji dialog między *Ja* i *Ty*, nawiązujący do starożytnego pojęcia, odsłoniła jego zapoznane znaczenia i jednocześnie naświetliła je, odwołując się do tradycji judaistycznej i biblijnej. Ten sposób rozumienia dialogu, niewyzyskany w dotychczasowych analizach filozo-

¹ E. Dickinson, *Wiersze wybrane*, tłum. S. Barańczak, Znak, Kraków 2016, s. 224.

² Bogdan Baran przypomina jeszcze dwa funkcjonujące określenia tego nurtu: filozofia innego i filozofia spotkania, pisząc, iż nurt ten jest szlachetnym sposobem filozofowania, zgodnie z którym jedynym ograniczeniem władzy pojmującego *Ja* nad światem jest „jesteś” drugiego człowieka. Dotyczy zatem doświadczenia, że inny człowiek mojemu „projektowi świata” skutecznie się opiera. Por. B. Baran, *Przedmowa* [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 7 i n.

ficznoprawnych, stał się inspiracją do rozważań, które przedstawiam w niniejszej książce. Jednakże zasadniczy ciężar mojej argumentacji zawdzięczam Emmanuelowi Levinasowi, którego traktuję jako przedstawiciela drugiego pokolenia filozofii dialogu. Levinas, koncentrując się na etycznej relacji rozbijającej ontologiczną wizję totalności świata (świata ujętego jako całość, jako system), wyznacza, szczególnie mnie interesującą, płaszczyznę możliwych badań nad filozoficznoprawnymi reperkusjami owej relacji. Najważniejszym spoiwem Levinasowskiej myśli oraz filozofii dialogu, ukształtowanej w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, jest ujmowanie relacji międzyludzkiej jako archimedesowego punktu dociekań metafizycznych (etycznych). Użyty przeze mnie zwrot „myślenie dialogiczne” znaczy zatem sposób ujmowania rzeczywistości ludzkiej, wypracowany przez klasyczny nurt filozofii dialogu (Bubera, Rosenzweiga) oraz rozszerzony, pogłębiany i zrekonstruowany dzięki filozofii Levinasa³. Chcę podkreślić, że zarysowując dialogiczną koncepcję prawa, jej gruntem czynię właśnie żydowski obszar filozofii dialogu, który traktuję jako źródłowy dla tej koncepcji.

Sposób rozumienia dialogu, wykrystalizowany przez nurt klasycznej filozofii dialogu oraz przez myśl Levinasa, różni się od ujęcia dialogu jako dyskursu, będącego motywem przewodnim nurtu komunikacyjnego oraz dialogu jako hermeneutycznej rozmowy. Różnica ta jest znaczna, gdy rozpatrywać ją na poziomie filozoficznym. Najważniejsza teza niniejszej książki wiąże się z konsekwencjami płynącymi z tej różnicy dla filozofii prawa. Otóż przyjęty przeze mnie pryzmat pozwala na tworzenie komplementarnej koncepcji prawa wobec obszarów dociekań nad prawem, wywodzących się z nurtu komunikacyjnego i hermeneutycznego. A zatem teza ta mówi, że filozofia dialogu, poprzez swoiste podkreślenie relacji międzyludzkiej, może być podstawą tworzenia unikalnej koncepcji prawa oraz stanowić perspektywę refleksji filozoficznoprawnej. O ile bowiem hermeneutyczne koncepcje prawa koncentrują się na wykładni jako na kluczowym, konstytu-

³ Filozofia dialogu jest wobec tego nowym filozoficznym myśleniem – myśleniem, które należałoby określić mianem dialogicznego. Por. J. Filek, *Życie, etyka, inni. Schemata i eseje filozoficzno-etyczne*, Homini, Kraków 2010, s. 248–253.

tutywnym dla jego identyfikacji „momencie”, a zatem w ich świetle to interpretacja jest centrum zainteresowania w określaniu natury prawa, komunikacyjne zaś uzależniają status prawa od odpowiednio skrojonej procedury jego formowania, a tyle dialogiczne ujęcie prawa przenosi nas na grunt jednego z najbardziej palących problemów filozoficznoprawnych, mianowicie relacji między etyką i prawem. Czyni to jednak zdumiewająco inaczej niż czołowe kierunki myślenia o prawie. Prawo w tej perspektywie jest porządkiem zapośredniczającym relację etyczną⁴, porządkiem, który tę relację zmienia i sprowadza na inny poziom. Levinas odwraca problem prawnonaturalny. Nie interesuje go budowanie argumentu prawnonaturalnego. Znaczy to, że na gruncie jego myśli prawo nie jest walidowane dzięki określonemu materialnemu stanowisku etycznemu. Levinas jest przeciwny takim ujęciom etyki jako totalizującym, co znajduje uzasadnienie w jego filozofii.

Z pewnością dialogiczna koncepcja prawa, jeśli przyjąć przedstawioną przeze mnie propozycję uwzględnienia jej we współczesnej myśli filozoficznoprawnej, byłaby stanowiskiem niepozytywistycznym, podobnie jak hermeneutyka prawnicza czy komunikacyjna teoria prawa. Jest to cecha wspólna tych sposobów myślenia o prawie, ale o bardzo ogólnym charakterze.

Analizy opieram na rekonstrukcyjno-krytycznym przedstawieniu problematyki filozoficznej. Jest to decyzja uzasadniona moim przekonaniem o konieczności poszukiwania głębokich korzeni określonych koncepcji, a także właściwego ich niuansowania. Czynię tak również ze względu na tezy, które przedstawił Jerzy Zajadło w książce *Po co prawnikom filozofia prawa*⁵ Filozofia dialogu pojawiła się w myśli Europy i odcisnęła na niej wyraźne piętno. Jest to tym istotniejsze, że filozoficzne stanowiska naszego kręgu kulturowego mają początek w greckich źródłach, nie są jednak do nich ograniczone w swym

⁴ Używam świadomie terminu *etyka*, a nie *moralność*. Chodzi o etykę w znaczeniu Levinasowskim, która nie jest nauką o moralności.

⁵ J. Zajadło, *Po co prawnikom filozofia prawa*, Oficyna Wolters Kluwer, Warszawa 2008.

rozwoju. *Philosophia* wyznacza najbardziej wewnętrzny bieg myśli europejskiej⁶. Poszukiwania zawarte w tej książce wspierają się zasadniczym swym ciężarem na tym przekonaniu.

Książka składa się z dwóch części, z których pierwsza poświęcona jest rekonstrukcyjno-krytycznej analizie źródłowych dla filozofii dialogu pojęć filozoficznych, zwłaszcza skontrastowaniu węższego i szerszego znaczenia dialogu wraz z wnioskami z tego wynikającymi; druga szkicuje (konstruuje) dialogiczną koncepcję prawa, odwołując się do szerszego znaczenia dialogu jako więzi międzyludzkiej. Koncepcja ta została usytuowana w pobliżu hermeneutycznej i komunikacyjnej, które posługują się pojęciami dyskursu i rozmowy interpretacyjnej, zakotwiczonymi w węższym znaczeniu dialogu.

W pierwszym rozdziale pierwszej części analizuję, w niezbędnym zakresie rekonstruując i interpretując, filozoficzne pojęcia zapośredniczenia i korelacji, które mają charakter pomocniczy dla dalszych badań. Wskazuję, że próba uchwycenia tego, co pośredniczy, ma długą tradycję, sięgającą korzeniami antycznej Grecji, jednak dopiero dzięki Heglowi pojęcie zapośredniczenia nabrało w filozofii charakteru *terminus technicus*. Zajmuję się także znaczeniem zapośredniczenia jako bezpośredniości, co okazuje się pomocne w określaniu struktury relacji dialogicznej. Omawiając Hegłowską koncepcję zapośredniczenia, posługuję się w znacznej mierze interpretacją immanentną, ponieważ pojęcie zapośredniczenia jest swoiście osadzone w systemie Hegła. Natomiast refleksja, na którą sobie pozwalam ponad tę interpretację, służy sprawdzeniu ważności kategorii zapośredniczenia. W minimalnym wymiarze stawiam sobie w tej części pracy zadanie sprawdzenia, czy, a jeśli tak, to na ile, pojęcie zapośredniczenia może wnieść coś dodatkowego do rozumienia prawa. Jest swoistym paradoksem, że to właśnie Levinas traktuje prawo jako rezultat zapośredniczenia relacji etycznej przez kontekst racjonalności. W dalszej części tego rozdziału charakteryzuję prekoncepcję dialogu w ujęciu Feuerbacha oraz piszę

⁶ W kontekście myśli Levinasa pisał o źródłowej greckości europejskiego filozofowania J. Derrida. Por. J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 137.

o jego intuicjach antropologicznych, które zasadniczo wpłynęły na jej kształt. Najistotniejsza z punktu widzenia problematyki dialogu jest przedstawiona przez Feuerbacha relacja między *Ja* i *Ty*, dziejąca się w porządku serca, której nie można rozbić i zredukować do dwu osobnych, niezależnych członów. Argumentuję, że sposób ujęcia relacji przez Feuerbacha (*Ja* nie istnieje bez *Ty*) istotnie zainspirował Buberowską koncepcję podstawowego słowa *Ja-Ty*, przede wszystkim dlatego, że Feuerbach odszedł od matrycy rozmowy, charakterystycznej dla projektu starożytnego. W jego ujęciu to relacja funduje konstytucję i niepowtarzalność *Ja*. W dalszej części tego rozdziału podejmuję analizę pojęcia korelacji w późnej myśli Cohena (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*) i roli, jaką odgrywało w kształtowaniu pojęcia dialogu jako relacji międzyludzkiej. Pojęcie to formowało się na gruncie przyjętej przez Cohena perspektywy, w której związek pomiędzy Bogiem i człowiekiem był ujęty jako korelatywne wzajemne odniesienie do siebie.

Pojęcie dialogu, które ma decydujące znaczenie dla tej pracy, jest przedmiotem obszernych analiz drugiego rozdziału pierwszej części. Argumentuję, że istnieje znaczna różnica w ujmowaniu dialogu jako rozmowy oraz jako więzi międzyludzkiej. Teza, jaką stawiam w tej części pracy, mówi o istnieniu konsekwencji płynących z różnicy między sensem dialogu, wydobytym przez dialogistów, a sensem dialogu jako rozmowy, zainicjowanym przez myślicieli starożytnych i poniekąd kontynuowanym współcześnie w ramach nurtów komunikacyjnego i hermeneutycznego. Różnica ta i jej reperkusje pozwalają na filozoficzne ugruntowanie dialogicznej koncepcji prawa.

Filozofia dialogu jest jednym ze współczesnych nurtów filozofii europejskiej – odkrywczym, przede wszystkim z tego powodu, że za wyjściowy punkt rozważań przyjmuje drugiego człowieka (*Ty*, *Innego*), inaczej niż filozofia systemowa, która zarówno w postaci realizmu, jak i idealizmu sytuowała indywiduum w „ontologicznej samotności”⁷, budując „wizję podmiotu ludzkiego jako samoustanawiającego się,

⁷ Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 297.

samousprawiedliwiającego się *autochtona w bycie*, biorącego świat cały w swoje teoretyczne i techniczne władanie”⁸. W przeciwieństwie do podejścia ugruntowywanego przez Kartezjusza, Kanta, Hegła, a nawet Heideggera, dialogiści przyznają pierwszorzędną wagę relacji międzyludzkiej. Precyzują znaczenie dialogu w szerszej perspektywie przeprowadzanej przez nich krytyki systemowości filozofii europejskiej. Zwłaszcza występują z zasadniczą krytyką spekulatywnego idealizmu Hegła. Krytykę tę dopełnia Levinas koncepcją *Innego* (z pewnością niemieszczącego się w z góry określonej całości). Hegłowski duch absolutny, który jest kwintesencją jedności ducha subiektywnego i obiektywnego, wyklucza możliwość napotkania czegokolwiek innego, co nie nadaje się do włączenia w ową jedność. Pytanie dialogiczne jest inaczej postawionym pytaniem o sens człowieczeństwa, a więc, jak chce Buber, jest kwestią antropologiczną.

W dalszej części rozdziału drugiego podejmuję podstawową dla filozofii dialogu problematykę zasady antropicznej Bubera, która przedstawia dwoisty charakter egzystencji. Dialogiczny sposób bycia wiąże *Ja* z drugim człowiekiem. Drugi staje się warunkiem *sine qua non* bycia *Ja*. Z punktu widzenia człowieczeństwa upodmiotawiający sposób bycia jest jedynym konstytuującym byt ludzki jako podmiot metafizyczny. Dialog w znaczeniu szerszym jest zatem pewną postacią bycia (Buber i pierwsze pokolenie dialogistów), natomiast u Levinasa, który odwołuje się do etycznej relacji z *Innym*, znajduje się ponad sferą bycia – nie jest pojęciem należącym do ontologii. Na gruncie myślenia dialogicznego człowiek nie może być tradycyjnie definiowany jako podmiot – wyodrębnione indywiduum, monada o zamkniętych oknach, osobna w sensie ontycznym. Człowieczeństwo bowiem jest do uchwycenia w relacji. Dzięki dialogowi można w ogóle mówić o ontologicznym statusie człowieka. Pojęcie dialogu, zbudowane na gruncie filozofii dialogu, pogłębiło fundamentalne znaczenie więzi międzyludzkiej. Wprawdzie znaczenie to było już zauważone wcześniej, ale dopiero twórcy tego nurtu

⁸ J. Migasiński, *Słowo wstępne* [w:] M. Chmura, *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 11.

określali więc jako konstytutywną dla podmiotu. Podmiot zaczął być identyfikowany w procesie dialogu, czyli bycia-w-odniesieniu-do-drugiego. To nowe rozumienie bycia stało się także propozycją nowej ontologii. Filozofia dialogu w klasycznej postaci może być rozumiana jako filozofia pierwsza, określająca bycie człowieka nie jako bycie podmiotu poznającego, lecz jako bycie inicjowane przez relację, polegające na spotkaniu. Sposób bycia *Ja* polega na jego responsywności: *Ja* odpowiada – i ta odpowiedź ma dla *Ja* charakter kształtujący. W terminologii dialogistów osoba to człowiek w znaczeniu podmiotowym, to znaczy ten, który odpowiedział na zagadnięcie przez *Ty*, przez *Innego*⁹. Podmiotowość dochodzi do głosu w relacji dialogicznej. Podmiot to ktoś pozostający w relacji z *Ty*. Rację należałoby zatem przyznać tym z autorów badających filozofię dialogu, którzy traktują ten nurt jako odmianę egzystencjalizmu, przynajmniej w odniesieniu do rudymetów ontologicznych. Zwłaszcza jest to widoczne, kiedy weźmie się pod uwagę, że cechą wspólną wszelkich odmian egzystencjalizmu jest intencjonalność egzystencji, rozumianej jako istotna otwartość człowieka¹⁰ oraz jej niepowtarzalność.

Judaizm stanowi dla klasycznych dialogistów siłą inspirującą. Argumentuję, że filozofia dialogu ma swoiście żydowską tożsamość. I to właśnie żydowski obszar filozofii dialogu stanowi zasadnicze ugruntowanie dla konstruowania dialogicznej koncepcji prawa.

⁹ Termin *osoba* jest przez dialogistów używany właśnie w tym znaczeniu. Nie konfrontuję tego terminu ze specyfiką terminu personalistycznego ze względu na inny obszar badawczy mojej książki. Niewątpliwie można wskazać pewne podobieństwa w rozumieniu terminu *osoba* przez filozofów dialogu i personalistów, ale także decydujące różnice. W filozofii dialogu ontyczny status osoby opiera się na zasadzie dialogicznej. U Levinasa o osobie możemy mówić w znaczeniu podmiotu etycznego. Przez większość personalistów podmiot jest wciąż rozumiany substancjalnie. Relacja międzyludzka – konstytutywna dla podmiotu (według filozofii dialogu) – w myśli personalistów jest tylko aspektem życia człowieka, jest doświadczeniem uprzednio ukonstytuowanej osoby.

¹⁰ Por. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1972, s. 378.

Wspominam o tym, że twórcy myśli dialogicznej konsekwentnie sięgali do wielkiej literatury światowej i ta inspiracja pozostawiła w ich dziełach istotny rys. Wielka literatura, zwłaszcza rosyjska i niemiecka, oddziaływała silnie na wrażliwość filozofów tworzących ten kierunek; wpływ ten wyraźnie jest widoczny w analizach podejmowanych przez Rosenzweiga i Levinasa.

W trzecim rozdziale pierwszej części śledzę charakterystyczne dla filozofii europejskiej znaczenie podmiotu oraz zastanawiam się, w jaki sposób filozofia dialogu zmieniała to pojęcie. Rozpaczynam od krótkich analiz problematyki podmiotowości w filozofii nowożytnej i współczesnej pod kątem krytyczno-porównawczym w stosunku do podmiotu u dialogistów. Zaznaczam świetność nowożytnego podmiotu, poczynszy od Kartezjańskiej substancjalności poprzez kwestię Fichteańskiej i Husserlowskiej intersubiektywności, istotnej z punktu widzenia poszukiwań nowej formuły podmiotu. Przypominam, że od Kartezjusza (mimo istnienia wcześniejszej refleksji) dochodzi do ustanowienia podmiotu przez samego siebie. *Ja* zostaje uznane za autonomiczną „rzecz myślącą” (indywidualny podmiot wyróżniony ontycznie), wyposażoną w priorytetową zdolność do poznawania samego siebie i traktującą przedmioty poznane jako własne przedstawienia (podmiot o roszczeniach epistemologicznego absolutu). Filozofię pochodzącą od Kartezjusza można uznać z tego powodu za jeden z paradygmatów nowoczesności. Zaznaczam także swoiste deprecjonowanie problematyki bytu (charakterystyczne dla Heideggera), które pozwoliło na uwypuklenie ontologicznej różnicy między byciem a bytem. To odejście od problematyki bytu doprowadziło – zdaniem Levinasa – do serca filozofii. Zasadnicze *novum* u Heideggera polegało na tym, że *Ja*, które uważał za esencjalny określnik egzystencji, zostało rozpatrzone w powiązaniu ze sposobem bycia *Dasein*, w sensie ontologicznym wcześniejszym od *Ja* i tym samym warunkującym jego pojawienie się. Ze względu na to, że bycie w świecie jest egzystencjalną strukturą ludzkiego bytowania, redukcja fenomenologiczna postulowana przez Husserla i zwrócenie się w akcie wewnętrznej refleksji ku sobie samemu stają się niemożliwe. Zestawienie relacji dialogicznej z relacją podmiotu transcendentalnego z *Innym* wskazuje na to, że stosunek pomiędzy podmiotem transcendentalnym

a *Innym* nie ma charakteru bezpośredniego, tylko w sposób konieczny jest zapośredniczony przez świat¹¹.

Odwoluję się również do podmiotu psychoanalitycznego, który ma tę zaletę, że dialog przezeń realizowany, po pierwsze, odkrywa *Innego* (nieświadomość owego podmiotu), i po drugie, jako *talking cure*, ma umożliwić ukonstytuowanie się ja pacjenta i jego włączenie w komunikację z drugim człowiekiem. Podobnie jak Levinas, Lacan mówi o stawianiu się podmiotu – samo użycie przez niego terminu „podmiot” podkreślać ma naturę człowieka i językową strukturę tej natury¹².

Filozofowie dialogu przewyżczyli przeprowadzoną w XX wieku krytykę podmiotu od Nietzschego i Freuda, poprzez francuski strukturalizm i poststrukturalizm. Podmiot nie jest już wydestylowanym produktem *cogito*, poddawany marginalizacji, czy nawet uśmiercanym. Dzięki dialogistom zażegnane zostały próby porzucenia pojęcia podmiotowości jako zbędnego w refleksji nad człowiekiem. Przełom dialogiczny w określaniu podmiotu, dokonany przez klasyków oraz Levinasa, jest jedną z filozoficznych płaszczyzn, która została przeze mnie wykorzystana w analizie problemów filozoficznoprawnych w drugiej części książki. Przedstawiam zatem tezę mówiącą, że filozofia dialogu oraz myśl Levinasa odzyskały, zdekonstruowany przez filozofię postmodernistyczną, podmiot. Używam wobec tego prowizorycznego określenia postpoantropologia. Dzięki dialogistom zostaje dokonany pierwszy pozytywny krok na pustym polu zdekonstruowanej podmiotowości. Krytyka wymierzona w podmiot doczekała się w dialogistach swoistych budowniczych. Odzyskany podmiot – co powinno wydawać się całkowicie oczywiste – jest uformowany inaczej, ma nie tyle charakter procesualny, co relacyjny i jest zdecydowanie silniej konstytuowany niż w egzystencjalizmie. Na poziomie postpoantropologicznym postawione zostaje pytanie dotyczące znaczenia

¹¹ Por. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlin, New York 1977, s. 175.

¹² Por. D.R. Fryer, *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, Other Press, New York 2004, s. 31.

relacyjnego ujmowania podmiotowości dla koncepcji prawa – daleko wykraczające poza pytanie o leżącą u podstaw prawa koncepcję człowieka i związaną z nią koncepcję wartości. W związku z tym jedna z tez szczegółowych książki mówi, że relacyjne ujęcie podmiotowości ma zasadniczy wpływ nie tylko na to, jak określamy prawo, ale także na analizę szeregu problemów filozoficznoprawnych.

Rozdział czwarty części pierwszej poświęcony jest etyce Levinasa, odnoszącej się do samej istoty stosunku etycznego. Argumentuję, że przezwyciężenie metafizyki w tradycyjnym rozumieniu (zwrot etyczny) przynosi konsekwencje refleksji filozoficznoprawnej. Levinas inspirował zasadnicze tezy tej pracy właśnie jako twórca nowej etyki, której ugruntowanie stało się możliwe dzięki rozwijanej przez niego metodzie fenomenologicznej. Używane przez Levinasa określenie spotkania, odbiegające od klasycznego ujęcia Bubera czy Rosenzweiga, oddaje relację etyczną z *Innym* – relację konstytuującą podmiot – będącą odpowiednikiem dialogu. Spotkanie zawsze ma charakter stosunku etycznego. Levinas odwraca tradycyjny porządek filozofii przyznając pierwszeństwo ontologii – pierwsze i najbardziej palące pytania są to pytania etyczne. Etyka jest więc krytyką ontologii i jest metafizyką jako filozofią pierwszą. Właśnie to twierdzenie, że etyka jest pierwszą filozofią (które przyniosło Levinasowi wzmożoną uwagę świata filozoficznego) – jak zauważa Hilary Putnam – nie wiąże się tylko z odmówieniem traktowania etyki jako pochodzącej od metafizyki, nawet jeśli miałyby to być ontyczna metafizyka (*an ontic metaphysics*) Heideggera, ale także z naświetleniem problemu, że bycie człowiekiem musi być ugruntowane na poziomie etycznym, to znaczy ugruntowanie to jest niezbędne, aby odpowiedzieć na pytanie, co znaczy być człowiekiem¹³. Takiemu ujmowaniu etyki niezwykle sprzyja wybrana przez Levinasa metoda: redukcjonowanie *pathosu*, przywoływanie szczegółu, codzienności, tego, co niskie¹⁴. Tak właśnie

¹³ Por. H. Putnam, *Levinas and Judaism* [w:] *The Cambridge Companion to Levinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge University Press 2002, s. 35.

¹⁴ Por. M. Dupuis, *Postacie transcendencji. Levinas – Wahl* [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002, s. 116.

rodzi się – nawiązując do określenia Heideggera – „etyka fundamentalna”, czy też raczej właściwa metafizyka¹⁵. To, co zwyczajne i proste: doświadczenia życia codziennego, których wartość wyniosła fenomenologia, rozpatrywane na poziomie – właściwie według Levinasa – metafizycznym, zyskuje swój sens w kategoriach etyki fundamentalnej, która jest swoistym odpowiednikiem ontologii fundamentalnej Heideggera. Levinas uważany jest za filozofa, który sformułował najradkalniejszy wymóg etyczny, jaki pojawił się w historii refleksji moralnej¹⁶. Jeśli uprawiać filozofię – jego zdaniem – to właśnie jako etykę. „To nie obecność »bycia«, lecz obecność Drugiego w nas, poprzedzająca wszelkie spotkania z nim, odsłaniająca nam nasze pragnienie nieskończoności, sprawiająca, że czujemy się odpowiedzialni za szczęście drugiego, a winni jego nieszczęścia jeszcze zanim odkryliśmy jego istnienie (...) obecność ta wyznacza najgłębszą prawdę o naszym Ja”¹⁷. Tę szczególną wrażliwość etyczną Levinasa pogłębiła bliska mu literatura rosyjska – Puszkina, Lermontow, Dostojewski, Tolstoj.

Rozdział ten powstał z fascynacji etyką Levinasa, a zwłaszcza jego pogłębioną refleksją nad czystą dobrocią i nieskończoną odpowiedzialnością. Tkwi w tej etyce potęga przekonania (całkowicie ponadreligijnego), że dobroć, jeśli może się ujawnić, to ujawni się w relacjach międzyludzkich. Levinasowska „sytuacja” etyczna jest sytuacją graniczną, to znaczy taką, w której wykraczamy poza naszą przedmiotowość¹⁸. Materialne zasady moralne zawodzą, czynienie zaś z nich przymusu – uprzedmiotawia człowieka, w sensie etycznym czyniąc jego przymuszone decyzje bezwartościowymi. Levinasowska sytuacja etyczna jest sposobem na upodmiotowienie.

¹⁵ Por. Dupuis, *Postacie transcendencji...*, s. 116.

¹⁶ Por. np. J. Migasiński, *Słowo wstępne* [w:] M. Chmura, *Zanim umrze Iwan II-jicz...*, s. 9.

¹⁷ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 37.

¹⁸ Jest to jednak tylko pewien aspekt Jaspersowskiej sytuacji granicznej. O wykroczeniu poza przedmiotowość w kontekście sytuacji granicznej pisze szerzej M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Jaspers – Gadamer*, Warsgraf Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna, Warszawa 2003, s. 405.

Dalsze fragmenty tego rozdziału poświęcone są szczegółowym problemom etycznym: wojnie, cudzoziemcom i migracjom (*odradkowi*), zawierając próbę przemyślenia, czy jest możliwe „porozumiewanie na granicy”? Czy jest możliwe przeciwdziałanie odgradzaniu i segregacji? Czy też brak nam *kodu moralnego*, który umożliwiłby odniesienie się do inności?¹⁹

W piątym rozdziale pierwszej części analizuję przemiany dokonane w fenomenologii najpierw przez Heideggera, a następnie przez Levinasa oraz dowodzę, że zadecydowały one o możliwości uchwycenia transformacji świadomości. To, że struktura świadomości ma charakter dialogiczny, a nie wyłącznie intencjonalny, sugerował już Buber, nie przeprowadził jednakże argumentacji w tym zakresie. Przekonuję, że fundamentalne znaczenie dla transformacji w fenomenologii ma swoisty językowy zwrot (odniesienie się do mowy), różny od *linguistic turn*. Ustalenie dialogicznej struktury świadomości jest konsekwencją wykrycia niedostatku intencjonalnej struktury świadomości w identyfikowaniu problematyki drugiego człowieka. Bowiem relacje (charakterystyczne dla intencjonalności) określane przez zasadę *Ja-To*, sprowadzają stosunek człowieka do świata do epistemologicznego kontaktu podmiotu z przedmiotem według struktury *cogito*. Zaś myślenie dialogiem jest nie tylko formą myślenia (Sokrates, Platon), lecz także rzeczywistym sposobem takiego myślenia (Rosenzweig, Buber).

Część druga poświęcona jest zarysowaniu dialogicznej koncepcji prawa. W pierwszym rozdziale tej części zaczynam od wyznaczenia perspektywy dzięki dwóm współcześnie ważnym teoriom filozoficznoprawnym, wyrosłym z nurtu komunikacyjnego i hermeneutyki, odnoszącym się do pojęcia dialogu, które traktują to pojęcie jako twórczy budulec pojmowania prawa. Jednakże teorie te nie eksplorują pojęcia dialogu w pełni, pomijając niektóre aspekty, dające się dostrzec dzięki klasycznej filozofii dialogu i filozofii Levinasa. Charakterystyka przeze mnie przeprowadzona jest podporządkowana tematowi książki i wskazaniu ograniczeń teorii komunikacyjnej i hermeneutycznej w rozpoznawaniu znaczenia pojęcia

¹⁹ Por. J. Kristeva, *Obcość kulturowa i podmiot w kryzysie*, wywiad Suzanne Clarke i Kathleen Hulley [w:] *Podmiot w procesie*, red. J. Jusiak, J. Mizińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 27.

dialogu. Nieostrzeżone aspekty dialogu – w największym stopniu właśnie poprzez swoją nieobecność – wpływają na specyfikę owych teorii, co zarazem oznacza specyfikę podejścia do prawa. Przedstawiane przede mną uwagi, odnoszące się do stanowiska Habermasa czy Gadamera, mają charakter porównawczy i koncentrują się na wydobyciu charakterystycznych cech dialogicznego ujmowania prawa. Jest pewnym paradoksem określać teorię komunikacyjną oraz hermeneutykę jako monologiczne. Są o tyle monologiczne, o ile nie uwzględniają znaczenia dialogu jako więzi międzyludzkiej konstytuującej podmiot.

W rozdziale drugim części drugiej, posługując się narzędziami, ustalonymi dzięki analizom części pierwszej, zarysowuję dialogiczną koncepcję prawa. Punktem wyjścia do jej nakreślenia jest przetransformowana metoda fenomenologiczna oraz dialogiczna struktura podmiotowości. „Naukę prawa należy czerpać z dogłębnie rozumianej filozofii”²⁰ – dlaczego Cynceron przekonuje do takiego stanowiska? Jest to zresztą teza daleko bardziej idąca niż formułowane w literaturze (istotne) przekonanie, że prawo stanowione ma u swych podstaw *explicite* bądź *implicitie* przyjętą określoną filozoficzną koncepcję człowieka²¹. Chodzi o to, że prawo jest także pojęciem filozoficznym, a ewentualne poglądy na temat człowieka mogą stanowić element jego podłoża. Szczególne i decydujące znaczenie ma dla niniejszej książki właśnie filozofia Levinasa, przekraczająca zastany przez niego intelektualny horyzont Europy i jednocześnie czerpiąca zeń, poszerzająca go, ale przecież pozostająca w tym poszerzonym horyzoncie jako jedno z najważniejszych dzieł współczesności. Myśl Levinasa jest trudna. Wymaga przeniknięcia w język, który tego nie ułatwia, ale jest

²⁰ Słowa Cyncerona: *Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecym tabulis, ut superiores, sed penitus ex infima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas* (Naukę prawa należy czerpać nie z rozporządzenia pretora, jak to zwykle czynić wielu dzisiaj, ani też z dwunastu tablic, jak starsi, ale z dogłębnie rozumianej filozofii) [w:] M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1975, s. 19.

²¹ Por. np. P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1996, s. 5; M. Szyszkowska w licznych książkach o tematyce filozoficzno-prawnej, m.in. *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.

jedynym kluczem do jej wyjaśnienia. Nie można było nie zastosować tej myśli w refleksji filozoficznoprawnej, choć bez wątplenia to refleksja etyczna jest gruntem, na którym dzieło autora *Całości i nieskończoności* jaśniej szczególnie. Sam Levinas pozostawił nie do przeceńnienia wskazówki w postaci zarysowanej koncepcji powrotu relacji z poziomu etycznego na poziom ontologiczny, gdzie *logos*, dotknięty doświadczeniem etycznym i zmieniony przez to doświadczenie, dochodzi do głosu. Te szkicowe wskazówki Levinasa stały się impulsem do zaproponowania zarysu koncepcji dialogicznego „komponentu” w prawie jako śladu osiągniętego uprzednio poziomu etycznego. Levinasowska idea powrotu z poziomu etycznego tworzy przyczółek do postawienia pytania: jaka jest natura prawa i – zwłaszcza – jaki jest jego sens? Okazuje się, że tradycyjne pytanie ontologiczne staje się na gruncie tej koncepcji pytaniem etycznym. Nie chodzi jednak o to, by prawo podporządkować etyce. Prawo jest bowiem korektą naniesioną na stosunek etyczny. Jest rezultatem korekcyjnej interwencji, którą czyni obiektywna perspektywa *trzeciego*. Argumentuję, że sens prawa polega na znalezieniu racjonalnego punktu odniesienia – kryterium, dzięki któremu może dojść do usymetrycznienia relacji międzyludzkiej i tym samym do zdjęcia z niej radykalnego wymogu etycznego.

Etyka dialogu jest etyką wymagającą. Traktowanie jej jako porządku normatywnego spotykającego się z regułami prawnymi jest poważnym błędem. Sądzę, że właśnie brak dostrzeżenia tego problemu powodował sytuowanie filozofii dialogu poza marginesem filozofii prawa lub, co również jest błędne, traktowanie tej myśli jako pewnej odmiany kierunku komunikacyjnego.

Dociekania rozdziału trzeciego części drugiej są prowadzone z metodologicznym założeniem istnienia zasadniczego związku między etyką a filozofią polityki²². Jednak, w świetle myśli Levinasa, problem ten wymaga dodatkowego objaśnienia. Można zaryzykować twierdzenie,

²² Por. np. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 19 i n. Korzystam z pozytywnego i szerokiego pojęcia polityczności i polityki rozwiniętego przez Hannah Arendt; jest to wybór nieprzypadkowy i dokonany z pełnym przekonaniem.

iz filozofia dialogu miała być tym nurtem w myśli współczesnej, którego twórcy pragnęli przeciwdziałać „zanikowi świata, uwiądowi wszystkiego, co znajduje się **pomiędzy** nami [podkr. aut.]”²³. Świat człowieka według dialogistów to sfera „pomiędzy”, sfera relacji międzyludzkich. Proces zaniku tego świata można przedstawić jako „rozszerzanie się pustyni”²⁴. Zanikające relacje są zanikaniem człowieczeństwa. W tym sensie jest to także nurt postponowoczesny, taki, który wykracza poza dekonstrukcję podmiotu. Punkt wyjścia moich rozważań stanowi relacyjność (więź międzyludzka) jako filozoficznopolityczny problem badawczy. Owa więź jest nicią przewodnią przeprowadzonych przeze mnie porównawczych analiz modelu demokracji deliberatywnej oraz dialogicznej. Następnie podejmuję dyskusję nad współczesnym problemem imigracji (ze względu na wyeksponowaną w ujęciu deliberatywnym i dialogicznym problematykę *Innego*) z politycznego punktu widzenia tych modeli. Przekonuję, że argumentacja z płaszczyzny dialogicznej może stanowić istotne wsparcie etycznej flanki w tej debacie. Uzupełniająco przywołuję również wybrane wątki myśli politycznej Tischnera, koncentrując się zwłaszcza na zagadnieniu współistnienia społecznego i dialogicznego aspektu pracy.

W rozdziale czwartym drugiej części, odwołując się do ustaleń poczynionych w rozdziałach drugim i trzecim, wypracowuję zarys koncepcji sprawiedliwości dialogicznej, zarazem wytyczając sobie kierunek dalszych badań. Treść tego rozdziału jest powodowana pragnieniem dogłębnego przemyślenia tradycyjnego problemu sprawiedliwości i jednocześnie jego przekroczenia. Sprawiedliwość dialogiczna odwołuje się do solidarności, która nie jest ograniczona do państwa ani kontynentu i opiera się na dzielonym człowieczeństwie. Stawiam pytanie o możliwość zbudowania pomostów między porządkami prawnymi, które, jak sądzę, jest pytaniem teraźniejszości i przyszłości. Podobnie jak w rozdziale pierwszym tej części, tak i tu kontrastuję koncepcje, którym najbliższej do pojęcia dialogu lub które są bezpośrednim impulsem do podjęcia konstruktywnej polemiki. Wybrałam koncepcje

²³ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 222.

²⁴ H. Arendt, *Polityka...*, s. 222. Arendt nawiązuje do metafory użytej przez Kanta.

sprawiedliwości proceduralnej (Rawlsa) oraz koncepcję deliberatywną opartą na pojęciu uznania (Honnetha); dzięki „rozmowie” z nimi uwypuklam walory koncepcji sprawiedliwości dialogicznej.

Odniesienie do uniwersalnego wątku, który wypłynął w trakcie rozważania dialogicznego ujęcia sprawiedliwości, prowadzi do refleksji, że przyjęcie perspektywy dialogu dla badań nad prawem pozwala także na wychwycenie swoistego zabarwienia kultury europejskiej. Dzieje się to jednak niejako na marginesie tej książki. Pryzmat dialogu ukazuje sens, do którego cywilizacja europejska dochodzi w swych najlepszych momentach rozwoju, zaznacza także jej zapaści, gdy ten pryzmat jest porzucany. W pracy tej podejmuję próbę zarysowania koncepcji, która daje szansę otwarcia nowych, wartych przemierzenia dróg myślenia o prawie. W *Zakończeniu* podkreślam dalsze możliwe obszary badań nad dialogiczną koncepcją prawa, którymi zamierzam się zająć, oraz kierunki pogłębienia problemów poruszonych w niniejszej książce. Pozostawiam także kilka refleksji *post scriptum*.

Podziękowania

Pragnę wyrazić ogromną wdzięczność profesorowi Hubertowi Izdebskiemu, którego rzadkiej próby życzliwość prowadziła mnie przez twórczy proces pracy nad książką.

W sposób szczególny chciałabym podziękować profesorowi Tomaszowi Giaro za rekomendację i wsparcie w przeprowadzeniu badań i zebraniu materiałów w Bibliotekach Uniwersytetu Columbia. Możliwość ta stanowiła dla mnie nieocenioną wartość.

Najserdeczniej, za uwagi, które zrewolucjonizowały moje spojrzenie, i za wiele więcej, dziękuję profesorowi Wojciechowi Załuskiemu.

Dziękuję profesorowi Tomaszowi Staweckiemu, którego nadzwyczajna i nieustępliwa cierpliwość w dodawaniu mi ducha, przyjaźń i rozmowy są częścią tej książki.

Pragnę gorąco podziękować profesorowi Jerzemu Oniszczykowi za każdy gest wsparcia, który jest dla mnie zaszczytem, za mądrość, którą potrafi się dzielić.

Chciałabym serdecznie podziękować doktorowi Marcinowi Romanowiczowi za koleżeńską dłoń i inspirujące dyskusje – żywe w mojej pamięci.

Pragnę w tym miejscu podziękować także Agacie Jędrasik – dyrektor ds. procesów redakcyjnych Wolters Kluwer, której empatia i zaangażowanie pomogły zmaterializować się mojej pracy.

Serdecznie dziękuję redaktor Joannie Ołówek, czuwającej nad całym procesem wydawniczym, oraz redaktor Aleksandrze Nałęcz-Zienkiewicz za profesjonalizm i trud włożony w kształt książki.

For everlasting beautiful dialogue – I thank Aymeric d'Alton, Ph. D. – *Vision, event, and poetry:/ Was and is dialogue with you*²⁵.

Za tak wiele, że nie sposób tego ująć podziękowaniami – mojej córce Dagnie.

Anna Rossmanith

²⁵ Paula Buber.

Część pierwsza

**REKONSTRUKCYJNO-KRYTYCZNA
ANALIZA FILOZOFICZNYCH ŹRÓDEŁ
DIALOGICZNEJ KONCEPCJI PRAWA**

Rozdział I

ZAPOŚREDNICZENIE. PREKONCEPCJA DIALOGU. KORELACJA

1. Wstępna refleksja nad pojęciem zapośredniczenia

Pojęcie zapośredniczenia przykuwa uwagę ze względu na olbrzymi potencjał eksplikacyjny. Analiza możliwych zapośredniczeń ukazuje złożoność i różnorodność wpływów działających na człowieka.

Przez długi czas pojęcie zapośredniczenia było stosowane przez filozofów w sposób niezdefiniowany, luźny, intuicyjny, przede wszystkim poprzez wskazywanie na to, co pośredniczy, wpływa, współokreśla. Interesującego przykładu dostarczają stoicy w koncepcji wartości rozumianych jako coś, co pośredniczy: „Przez wartość (*aksia*) stoicy rozumieją (...) także pewną **siłę pośredniczącą** [podkr. aut.] lub to, co może przyczynić się do życia zgodnego z naturą; takie są, mówiąc przykładowo, bogactwo i zdrowie”¹. Wartość jako „pewna siła pośrednicząca” wplata się w ludzkie życie, m.in. w to, czego ludzie dokonują. Bez niej ich życie nie byłoby tym, czym się staje z jej udziałem. Zgodnie z koncepcją stoików, *aksia* jako siła pośrednicząca jest czynnikiem nastrojającym do życia zgodnego z naturą, czy też pryzmatem, dzięki któremu życie staje się lepsze, pożądane. Wyraźnym śladem katego-

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, VII, 1, 105.

rii zapośredniczenia jest także stoicka koncepcja cnoty jako czegoś, w czym można uczestniczyć. „Cnotę i to, co w niej **uczestniczy** (*to metechon autos*) można nazwać dobrem w trojakim znaczeniu: jako dobro, z którego wypływa użyteczność, a więc postępowanie zgodne z cnotą, następnie jako dobro, od którego ono pochodzi, a więc człowieka gorliwie **współuczestniczącego** [podkr. aut.] w cnotcie...”². Uwzględniając kategorię zapośredniczenia, stoicy wykazali daleko idącą subtelność myślenia i subtelności tej uczyli, ponieważ pozwala ona na pojmowanie świata i życia ludzkiego w ich skomplikowaniu.

Starożytni Grecy dostrzegali rozmaite zapośredniczenia, zwykle rozumiane jako coś zewnętrznego, m.in. zapośredniczenie umysłu przez wiarę religijną, ale potrafili także odsunąć to zapośredniczenie i przyjąć zapośredniczenie wiedzy³.

Jednak dopiero Hegel nadał zapośredniczeniu wielowymiarowość i precyzję, uczyniwszy zeń istotne pojęcie filozoficzne. Rekonstrukcji tego zagadnienia, w zakresie przydatnym dla niniejszej książki, poświęcam uwagę w kolejnym podrozdziale. Należy wszakże podkreślić, że zapośredniczenie jest pojęciem, które wykrystalizowało się na gruncie systemu idealistycznego swoiście Hegłowskiego i ponosi konsekwencje wyrastania z tego gruntu. Dwie kwestie, poruszone przez Hegla, mają znaczenie dla naszych rozważań, mianowicie: traktowanie zapośredniczenia jako udziału czegoś zewnętrznego, trzeciego w stosunku do relacji między dwiema stronami, oraz – paradoksalnie – jako bezpośredniości. Należy nawet podkreślić znaczenie tego szczególnego typu zapośredniczenia, jakim jest bezpośredniość dla procesu dialektycznego. Natomiast problem zapośredniczenia traktowanego jako udział czegoś zewnętrznego, trzeciego w stosunku do relacji między dwiema stronami nasuwa zagadnienie prawa – ten wątek jest szczególnie istotny dla analiz Levinasa związanych z *trzecim* w relacji.

² Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 1, 94. Tekst uszkodzony; brak trzeciego znaczenia cnoty. Nie jest to jednak kwestia rzutuująca na nasze rozważania.

³ Warto sięgnąć poza tekstami stoickimi chociażby po przykłady do filozoficznej poezji Lukrecjusza (*O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957).

Zapośredniczenie przez udział *trzeciego* może znaczyć zapośredniczenie przez pojedyncze osoby, grupy (organizacje i instytucje) i całe społeczeństwa. Poczucie wspólnoty jest silnie zapośredniczone – na tym przekonaniu jako rudymmentarnym opierają się np. komunitarianie. Zapośredniczącą funkcję wykazują media, sztuka, kultura i w ogóle cywilizacja. Można mówić o zapośredniczeniach związanych z wymiarem społeczno-historycznym i wydarzeniami politycznymi, chociażby puentowanych przez Kunderę: „zasłepienie jest częścią wiecznej kondycji ludzkiej”⁴. Można także mówić o zapośredniczeniach przez poszczególne składniki podmiotu ludzkiego, np. emocje, uczucia i nastroje (rozważając zasadność określania ich jako udziału *trzeciego*). Słowa wpływają zapośredniczająco na stan psychiczny człowieka (analizy Freuda). Rozum jest głównym zapośredniczeniem ludzkiego życia w świetle filozofii Sokratesa, Platona, czy Kanta.

Symbole mają niewątpliwie charakter zapośredniczący. Tak wykazuje się na przykład symbole religijne czy portrety przywódców politycznych, chętnie eksponowane zwłaszcza w ustrojach totalitarnych. Stary symbol, który w naszej kulturze pojawił się w starożytnej Grecji za sprawą Temidy – bogini uosabiającej sprawiedliwość, z mieczem w prawej dłoni, będącym wyrazem realnej władzy sędziowskiej, wagą w lewej, oddającą obowiązek poddania gruntownej ocenie przeciwnie racje i argumenty, oraz opaską na oczach wyobrażającą bezstronność – również zapośrednicza, przypominając wartości odpowiadające za prawidłowy proces orzekania.

Zapośredniczenia mogą mieć charakter buforu, pomostu, pryzmatu, kontekstu lub jego części, mogą katalizować, wzmacniać lub osłabiać zjawisko, które zapośredniczają, mogą stanowić warstwę skrywającą lub zasłaniającą. Mogą wpływać budująco, inspirująco, motywująco i demotywowująco, mogą przygotowywać, podtrzymywać i wiązać.

⁴ M. Kundera, *Zdradzone testamenty*, tłum. M. Bieńczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 215. Milan Kundera odnosi się tymi słowami do biografii wybitnych i tragicznych postaci: Majakowskiego, Heideggera, Aragona, Ezry Pounda, Gorkiego, Gotfrieda Bennha i innych, zwiedzionych przez partykularny moment historyczny.

Anna Rossmannith – doktor nauk prawnych; filozof prawa; członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej (IVR); pracuje w Katedrze Filozofii Prawa i Nauki o Państwie na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego; autorka publikacji poświęconych filozoficznemu namysłowi nad pojęciem prawa oraz filozofii polityki.

Opracowanie przedstawia propozycję nowego ujęcia prawa – odwołującego się do klasycznej filozofii dialogu oraz myśli Levinasa. Autorka zrekonstruowała i poddała interpretacji dwa znaczenia dialogu:

- znaczenie ugruntowane w greckim *dia-logosie* oraz
- znaczenie dialogu rozumianego jako istotna relacja międzyludzka.

Oba stanowią podstawę rozważań nad bliskością i odmiennością hermeneutycznego, komunikacyjnego i dialogicznego ujmowania prawa, które przenosi nas na grunt jednego z najbardziej palących problemów filozoficzno-prawnych, mianowicie relacji między etyką i prawem. Prawo w tej perspektywie jest porządkiem zapośredniczającym relację etyczną, porządkiem, który tę relację zmienia i sprowadza na inny poziom. Przyjęty przez autorkę pryzmat pozwala na stworzenie koncepcji prawa komplementarnej wobec obszarów dociekań nad prawem wywodzących się z nurtu komunikacyjnego i hermeneutycznego.

„Autorka rozwija w swojej książce oryginalną koncepcję prawa, opartą na dorobku tzw. filozofii dialogu. Jest to pierwsza praca tego typu nie tylko na polskim, ale także zagranicznym, rynku wydawniczym. Do tej pory (...) pojęcie «dialogu», jeśli w ogóle pojawiało się w rozważaniach filozoficzno-prawnych (np. w kontekście hermeneutyki prawniczej i dyskursywnego ujęcia prawa), miało charakter wąski, dający się sprowadzić do pojęcia «rozmowy». Pojęcie «dialogu» może mieć jednak, jak podkreśla Autorka, sens filozoficznie dużo bogatszy (i ciekawszy), określający niejako podstawową sytuację egzystencjalną człowieka (...)”.

prof. dr hab. Wojciech Załuski

Publikacja jest przeznaczona dla prawników naukowo zajmujących się teorią i filozofią prawa, filozofów specjalizujących się w myśli politycznej i społecznej, etyków, fenomenologów. Zainteresuje także prawników praktyków, którzy poszukują głębszego zakorzenienia prawa i wywodzą z tej wiedzy konsekwencje dla praktyki. Będzie stanowić cenną lekturę uzupełniającą dla studentów prawa i filozofii oraz doktorantów.



9788381605069 W01P01

ISSN 1897-4392
ISBN 978-83-8160-506-9



9 788381 605069

ZAMÓWIENIA:

INFOLINIA 801 04 45 45, FAX 22 535 80 01

ZAMOWIENIA@WOLTERSKLUWER.PL

WWW.PROFINFO.PL