

Janusz Dobieszewski

INNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ

Studia i szkice
z filozofii kultury
i okolic



universitas

INNOŚĆ
JAKO
WARTOŚĆ

Janusz Dobieszewski

**INNOŚĆ
JAKO
WARTOŚĆ**

Studia i szkice
z filozofii kultury
i okolic

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Janusz Dobieszewski and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2020

ISBN 978-83-242-3577-3
e-ISBN 978-83-242-6431-5
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzja

dr hab. Halina Rarot, prof. PL

dr hab. Jakub Sadowski, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne

Justyna Ostafin

Projekt okładki i stron tytułowych

Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Uwagi wstępne

Książka niniejsza jest zbiorem moich studiów, szkiców i esejów z kilkunastu ostatnich lat, które wiąże pewna wspólna przestrzeń problemowa, czyli najszerzej rozumiana filozofia kultury, a także pewna wspólna kwestia, idea, problem merytoryczny (ujmowany afirmatywnie i angażująco), nabierający zarazem roli pewnej kategorii metodologicznej, porządkującej i w tym znaczeniu neutralnej czy opisowej – rzecz dotyczy inności (Inności).

To najszerze rozumienie filozofii kultury jest w obliczu dojrzałości i wyrazistości współczesnej dyscypliny filozoficznej określanej tym mianem na tyle płynne i na tyle „nieortodoksyjne”, że musiałem tę przestrzeń nazwać skromnie „filozofią kultury i jej okolicami”, zaś tymi okolicami byłyby: filozofia społeczna, filozofia polityki, filozofia historii, estetyka i krytyka literacka. Poszczególne części książki prezentują właśnie tematy, w których owo najszerze rozumienie filozofii kultury nieco konkretyzuje się poprzez graniczenie (szeroko otwarte) z innymi dyscyplinami filozoficznymi, a nawet pozafilozoficznymi.

Część pierwsza książki – najważniejsza i najobszerniejsza – wydaje się najwłaściwiej przynależeć do nawet rygorystycznie rozumianej filozofii kultury, ale i tym razem z pewnym zastrzeżeniem, choć płynącym z innej strony niż zastrzeżenia poprzednie. Ta pierwsza część zdaje się więc dotyczyć pewnego fragmentu filozofii kultury, którym byłaby „filozofia turystyki”. Opatruję tę poddyscyplinę cudzysłowem oraz w poczuciu nie-filozoficznej prozaiczności i tego określenia, i jego przedmiotu, a także

w poczuciu jego szczegółowości, zdającej się wręcz rozpylić w wiedzy zdroworozsądkowej (która w moim rozumieniu filozofii dopiero po pewnych trudach nabiera rangi filozoficznej); ale przede wszystkim z powodu nierzadko spotykanego dystansu, niechęci czy nawet pogardliwości filozofów wobec i tego określenia, i jego desygnatu. Zetknąłem się z „filozofią turystyki” nieco przypadkowo, w trakcie biegu kariery akademickiej i na kilka dłuższych lat. To zetknięcie szybko okazało się interesujące, absorbujące, a nawet satysfakcjonujące, owocujące udziałem w konferencjach naukowych oraz powstawaniem tekstów, które pisałem w poczuciu, że pozostaję w przestrzeni refleksji filozoficznej czy przynajmniej najbliższych jej okolic. Szybko również przekonałem się, że istnieje spora grupa badaczy polskich i światowych, których ranga i osiągnięcia niewątpliwie nobilitują filozofię turystyki, pozwalając właściwie zdjąć z niej cudzysłów oraz twórczo penetrować pogranicza filozofii i takich dyscyplin jak antropologia kultury, antropologia historyczna, filozofująca refleksja nad społeczeństwem. Towarzyszyła zaś temu także badawcza świadomość rozpoznawania najbardziej współczesnych wydarzeń i tendencji w zakresie dynamiki społecznej, procesów historycznych, przemian świadomości społecznej i indywidualnej. To również tutaj – w sferze turystyki i namysłu nad turystyką – w pełnym centrum staje kwestia innego i inności.

A ponieważ kwestia ta była istotną inspiracją innych moich studiów filozoficznych – nad społeczeństwem i świadomością społeczną, nad współczesnymi tendencjami procesu historycznego, wreszcie nad literaturą – to uznałem za możliwe i korzystne dołączyć je do „turystycznego” zrębu głównego tej książki. Również ich forma – zazwyczaj dyskusji, a nawet polemiki – nieźle wydaje mi się współgrać ze stanem ciągle jeszcze pewnej jednak ulotności i filozoficznego nieugruntowania filozofii turystyki.

I. W sprawach „filozofii turystyki”

Inność jako wartość

Filozoficzno-antropologiczny horyzont turystyki

1

Turystyka jako zjawisko społeczne pojawia się w końcu wieku XIX, ale jej prawdziwie dynamiczny rozwój, bezpośrednio decydujący o dzisiejszym jej kształcie, przypada na XX, a właściwie na II połowę wieku XX. Pojawia się więc w historii ludzkości stosunkowo późno; jest najwyraźniej tworem społecznym, tworem okoliczności historycznych, nie należy raczej do jakiejś ponadczasowej istoty człowieka, gdybyśmy takiej chcieli szukać. Turystyka najwidoczniej nie jest tak trwale i od początku wpisana w naturę i dzieje człowieka jak na przykład religia, literatura, muzyka czy choćby sport.

Jednak z drugiej strony nie można wykluczyć, że ludzkość ujawnia swoje zasadnicze właściwości nie od razu, nie za jednym zamachem i niekoniecznie na samym początku swej historii, że przynajmniej niektóre z tych właściwości dochodzą do swej istotnej, czasem nawet kluczowej roli i znaczenia właśnie w toku procesu historycznego jako pewna zdobycz, osiągnięcie, owoc dojrzałości człowieka; jako cecha nie tyle człowiekowi dana, ile zadana. Tak zapewne rzecz by się miała z nauką, pojęciem, prawami człowieka czy szczególną opiekuńczością wobec dzieci. Niewykluczone więc, że również turystyka mogłaby być nie tylko wynikiem pewnej historycznej konfiguracji czynników społecznych, ale także

wyrażać trwalszą, głębszą, ważną i wartościową – choć nie od razu ujawnioną – dyspozycję człowieka; że również poprzez nią człowiek osiągałby swą pełnię, optymalność swego istnienia.

Prowadziłoby to nas do domniemania, że okoliczności historyczne, społeczne, kulturowe, które umożliwiają i promują turystykę, mają w sobie nie tylko jakąś szczególność i specyfikę, ale także że są ważne i znaczące dla człowieka w ogóle, że choć są historyczne (czasowe, a może nawet tymczasowe), to mają zarazem wymiar uniwersalny; że wraz z ich ukształtowaniem się człowiek osiągnął pewien trwały i istotny szczebel swego rozwoju, osiągnął jakąś cechę czy cechy, które już na zawsze wpisują się w sens i istotę człowieczeństwa, mimo że wcześniej – z racji ograniczeń historycznych – nie miały możliwości ujawnienia się.

2

Niniejszy tekst jest właśnie próbą określenia owych przesłanek turystyki jako zjawisk będących istotną zdobyczą dziejów ludzkości, jako wartości, które jeśli nawet nie znajdują jeszcze szans pełnej realizacji, to stały się powszechnie uznanymi postulatami ludzkiego życia i świadomości. Przesłanek tych szukalibyśmy w trzech coraz głębszych kręgach kulturowo-historycznych. Krąg pierwszy miałby charakter ekonomiczno-polityczny, drugi – etycznie-światopoglądowy, wreszcie trzeci kierowałby nas w sferę metafizyczną lub też, zgodnie z naszym tytułem, filozoficzno-antropologiczną.

Jeśli więc chodzi o przesłanki z kręgu ekonomiczno-politycznego, to świat współczesnego człowieka oraz specyfika współczesności, do której zaliczamy także turystykę, wydaje się związana:

- po pierwsze, z kończącym się u schyłku XIX wieku procesem kształtowania się wśród społeczeństw europejskich nowoczesnych narodów i państw narodowych, który to proces równolegle zaczyna się wówczas również rozwijać w społeczeństwach zaliczonych później do tak zwanego trzeciego świata;
- po drugie, z narastającymi w wieku XX procesami tworzenia się społeczeństw demokratycznych i masowych;
- po trzecie, z procesami ekonomiczno-społecznej globalizacji;

- po czwarte, z nadzwyczaj efektywną w skali globu działalnością ekonomiczną ludzkości, której jednym ze szczególnych rezultatów jest ogromny, coraz bardziej znaczący społecznie i historycznie zasób czasu wolnego;
- po piąte, z pewną zaskakującą, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wypadkową powyższych procesów w postaci gwałtownie rozprzestrzeniających się ideologii rasistowskich, nacjonalistycznych, integralistycznych i izolacjonistycznych;
- wreszcie po szóste, z przeciwnym wobec tych ostatnich procesów zjawiskiem coraz intensywniejszej i coraz szerszej mobilności społecznej, z nadzwyczajnym rozwojem obiegu informacji, bezpośrednich kontaktów osobistych w skali całego globu, z powszechną wymianą dóbr, myśli i ocen zarówno między jednostkami, jak i całymi społecznościami.

Znawcy tematu stwierdzą w związku z tym, że rozwój turystyki masowej nastąpił dzięki rozwojowi środków transportu, rozwojowi przemysłu oraz wzrostowi poziomu oświaty i świadomości społecznej.

Jednak wyjaśniająca funkcja wymienionych czynników wymaga ich uzupełnienia jakościami nieco innymi, mianowicie etyczno-swiatopoglądowymi, które pozostają w pewnym dwustronnym (przyczynowym i skutkowym) napięciu wobec przesłanek ekonomiczno-politycznych, nadając im z jednej strony realny wymiar inspirowania ludzkiej świadomości, z drugiej – wymiar głębszego, uniwersalnego sensu kulturowego. Z tego punktu widzenia twierdzilibyśmy, nawiązując tu w znacznej mierze do uznanych badaczy problemu¹, że turystyka pojawia się i rozwija w takich uwarunkowaniach, które znalazły urzeczywistnienie w europejskim kręgu kulturowym. Szczególne znaczenie miałyby tu takie wartości jak:

- dobro – pojmowane w sensie utylitarnym, jako uprawnione dążenie człowieka do przyjemności;

¹ Z. Krawczyk, *Fundamentalne wartości kultury europejskiej a rozwój turystyki*, w: *Turystyka w regionach przygranicznych czynnikiem integracji europejskiej. Materiały konferencyjne*, red. J. Merski, Białystok 2002, s. 13–14.

- prawda – w jej sensie zgodnym z klasyczną definicją prawdy, w której znaczenie zasadnicze ma doświadczeniowy, zmysłowy kontakt z poznawanym przedmiotem;
- piękno – rozumiane jako afirmatywny stosunek człowieka do świata przyrody i świata dzieł ludzkich;
- witalność – pojmowana jako autoteliczna wartość jednostkowego życia ludzkiego w jego wymiarze doczesnym, czemu natychmiast towarzyszą (jako efekty prospołecznej refleksji oraz autorefleksji nad witalnością) wartości, które w sposób niemal symboliczny i spektakularny charakteryzują kulturę europejską: wolność, samodzielność, indywidualizm, tolerancja.

3

Ale i ten krąg etyczno-światopoglądowych przesłanek turystyki wydaje nam się nie wyczerpywać problemu i perspektyw badawczych. Staramy się w tym tekście określić najbardziej podstawowe, najbardziej źródłowe historyczne i społeczne okoliczności, fundamentalne przesłanki kulturowe zjawiska, wydarzenia, fenomenu, jakim jest turystyka. Otóż formą wiedzy, w której dokonuje się identyfikacji, prezentacji i analizy najbardziej ogólnych, wyjściowych założeń każdej epoki historycznej, jej kanonu czy paradygmatu, realizowanego przez nią modelu człowieczeństwa i prawdy, jest filozofia; pojmowana już nie tylko jako pewna refleksja etyczno-światopoglądowa, ale także jako uporządkowana, krytyczna, charakteryzująca się właściwym sobie rygoryzmem metafizyka, epistemologia oraz filozofia człowieka (antropologia filozoficzna). Ostateczny zamysł tego tekstu ma więc charakter filozoficzny; jest próbą określenia horyzontu filozoficznego – a dokładniej i przede wszystkim: horyzontu antropologiczno-filozoficznego – kreującego, uzasadniającego i usensowniającego historyczny i społeczny fenomen turystyki. Tych filozoficznych przesłanek turystyki doszukiwalibyśmy się w dwóch dosyć różnych, dość odległych w czasie, a nawet niekiedy przeciwstawianych sobie tradycjach czy formacjach filozoficznych.

Zacznijmy od pierwszej. Choć turystyka jest najwyraźniej fenomenem względnie bliskiej współczesności, to w tym wypadku cofnąć się musimy do przełomu wieków XVIII i XIX, albowiem chodzi nam o klasyczną filozofię niemiecką, zapoczątkowaną przez Immanuela Kanta, a zwieńczoną w systemie Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Nadzwyczajny wzlot ducha intelektualnego ludzkości, który miał tu miejsce, sprowadzić można do następującej tezy: Człowiek w swym odniesieniu do świata – praktycznym, poznawczym, moralnym – ma zawsze do czynienia ze światem już uczłowieczonym.

Rzeczywistość radykalnie pozaludzka jest albo nieosiągalna (Kant), albo po prostu nie istnieje, jest swego rodzaju mistyfikacją, w której próbuje się preferować i obiektywizować jeden z wielu możliwych obrazów rzeczywistości (Hegel). Człowiek postrzega więc rzeczywistość w ludzkich formach poznawczych, które mają charakter albo stałych, ponadczasowych dyspozycji natury ludzkiej (ale jest to natura nie przyrodnicza, ale duchowo-rozumna; jak to określa Kant: transcendentálna), albo – co byłoby dla nas o wiele bardziej interesujące – zmiennych w czasie i przestrzeni, uwarunkowanych społecznie reguł sensowności czy rozumności, których człowiek nabywa w procesie socjalizacji, a które wyznaczane są przez osiągnięty w danej epoce historycznej szczebel rozwoju uniwersalnego ducha ludzkiego (ducha dziejów, rozumu historycznego, światowego Absolutu). Nie ma rzeczywistości jako pozaludzkiej, przedludzkiej, trwałej i „twardej” zewnętrznosci lub przyrody. Rzeczywistość o ile jest, jest zawsze tak lub inaczej „wiedziana” albo „chciana”, a „poza skierowanymi na nią aktami woli i świadomości po prostu nie istnieje”². W nieco bardziej specjalistycznym języku filozoficznym całą tę kwestię należałoby ująć w ten sposób, że oto w klasycznej filozofii niemieckiej miejsce substancji jako przedmiotu podstawowego metafizyki zajmuje człowiek rozumiany jako nosiciel podmiotowości i wolności. Metafizyka przestaje tu być metafizyką obiektywnego przedmiotu, substancji, natury, a staje się metafizyką zmagania podmiotu i wolności z napotykanym oporem, przede wszystkim oporem stawianym ze strony innych podmiotów i innych wolności, co w rezultacie konstituuje pewną sferę etyczności,

² M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 13.

intersubiektywności, historyczności, a więc współzycia i współmyślenia (współrozumienia, współporozumienia) wolnych podmiotów. Obraz także przyrody jest zawsze zapośredniczony przez owe intersubiektywne, społeczne, kulturowe formy rozumności i rozumienia, uobecniające się nie tylko w fachowej działalności filozoficznej, ale też w najbardziej banalnym wymiarze ludzkiej codzienności. Jeśli coś odróżniałoby tu filozofię od świadomości potocznej, to fakt krytycyzmu i samoświadomości filozofii co do podmiotowego uwarunkowania wszelkich twierdzeń, także przedmiotowych; natomiast świadomość potoczna pozostawałaby tu często w złudzeniu, że jej przedmiotem jest jakiś świat sam w sobie, obiektywny, niezależny od podmiotu; to właśnie to złudzenie byłoby jednym ze źródeł skłonności świadomości potocznej do dogmatyzmu, bezkrytycyzmu, pochopności i powierzchowności jej tez i obrazów.

Klasyczna filozofia niemiecka odkrywa więc i ugruntowuje w filozofii tezę o nieusuwalnie humanistycznym, podmiotowym, subiektywnym charakterze ludzkich odniesień do świata, w tym ludzkiego poznawania świata. Wszelkie fakty są więc z góry uwikłane w podmiotowe wartości, oceny, wybory, i to niezależnie od tego, że odrębna jednostka ludzka może napotykać znaczne ograniczenie swej indywidualnej wolności i mieć takie doznanie, że spotykać się może z zarzutem, iż jej wolność jest jedynie samowolą. Rzecz wszakże w tym, że siłą ograniczającą jest tu nie substancjalny przedmiot naturalny, obojętny wobec ludzkich ocen i wyborów, ale intersubiektywna, społeczna podmiotowość, preferująca inne wartości, inne oceny, inne wybory, inaczej pojmująca wolność i rozumność.

Świat jest przeniknięty człowieczeństwem; rzecz jednak cała w tym, jak to człowieczeństwo będziemy pojmować. Jeśli zaś o to chodzi, to wobec klasycznej filozofii niemieckiej pojawił się szybko szereg zarzutów o niekonsekwencję, o ograniczoność czy nawet dogmatyczność, które to zarzuty następnie, już w wieku XX, nabierały dodatkowej mocy, a zarazem intelektualnej pomysłowości i subtelności (spotykając się wszakże również z poważną kontrargumentacją ze strony zwolenników Kanta czy Hegla).

Główne ostrze tych zarzutów kierowało się w ambicje systemowe przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej, w ich dążenie do uka-

zania lub ukonstytuowania jakiejś skrywającej się za jednostkowymi ludzkimi podmiotami, a nawet za przestrzenią intersubiektywnych oddziaływań międzyjednostkowych, trwałej, ciągłej, jednolitej i uniwersalnej struktury rozumności lub podmiotowości. Z jednej strony nie ma niczego pozaludzkiego, z drugiej strony jednak człowiek ukazany zostaje jako podporządkowany swej wewnętrznej (transcendentalnej) albo społeczno-historycznej strukturze podmiotowości – głębszej, ważniejszej, ogólnej, ponadjednostkowej, a nawet wręcz absolutnej. Niby świat jest ludzki, ale zarazem tylko dlatego, że człowiek ma w sobie (lub ludzie między sobą) coś ponadludzkiego, pozaludzkiego, by nie powiedzieć: nieludzkiego.

I tak u Kanta podmiotowość człowieka polega na byciu jednostkowym siedliskiem identycznej dla wszystkich ludzi trwałej struktury podmiotowości transcendentalnej, na którą składają się uniwersalne formy zmysłowości, kategorie rozsądku (intelektu) oraz idee rozumu. Ta ponadjednostkowa podmiotowość każdej jednostki znajduje spełnienie w naukach ścisłych i przyrodniczych (w których osiągnięta zostaje wiedza powszechnie ważna i przedmiotowo ważna) oraz w racjonalnej moralności uniwersalnej (rządzona imperatywem kategorycznym). Tak więc cała realna różnorodność ludzi, energia indywidualnych wolności oraz bogactwo jednostkowych podmiotów sprowadzone zostają do jednorodnej, wszechobejmującej i jedynej racjonalnej formuły ponadczasowego, powszechnie obowiązującego, wzorcowego i quasi-substancjalnego człowieczeństwa.

Nieco inaczej – ale bynajmniej nie zupełnie inaczej – rzecz ma się z Heglem. Neguje on istnienie jakiejś ponadczasowej, identycznej części człowieczeństwa w każdej jednostce ludzkiej. Oczywista wyjściowa różnorodność, wolność i energia podmiotowości ludzkiej znajduje wyraz w całej gamie kultur, cywilizacji, państw, społeczeństw i społeczności, jakie zaistniały w toku pochodzenia ludzkości przez dzieje. Wszystkie one zawierają w sobie jakiś aspekt człowieczeństwa, a te, o których ostaje się pamiętać – aspekt istotny. Hegel głosił pochwałę kulturowej różnorodności ludzkości, nie starał się poszukiwać i narzucać jej jakiegoś unifikującego wzorca życia społecznego i normy rozumności, jednak i wobec niego wysunięto zarzuty przypominające w sumie zastrzeżenia wobec

Kanta. Po pierwsze więc, Hegłowski multikulturalizm wprowadzie nie podporządkowuje jednostki jednemu kanonowi człowieczeństwa, nie mniej podporządkowuje ją różnym częściowym kanonom społeczno-historycznym, wywierającym na jednostkę nie mniejszą (a często znacznie większą) presję niż uniwersalny kanon naukowo-etyczny Kanta. Po drugie zaś, Hegłowski multikulturalizm nie oznacza bynajmniej równorzędności i równej wartości każdej kultury czy każdego zbioru norm życia społecznego. Hegel umieszcza je wszystkie na linearnej skali postępu historycznego, na której niższe szczeble, choć niezbędne, są szczeblami właśnie niższymi, pokonanymi, a jeśli zachowują realność historyczną, to tylko jako swego rodzaju kulturowy atawizm lub bezradny i bezużyteczny, choć „wzruszający”, margines historii. Tak więc różnorodna historia ludzkości jest procesem dojrzewania i stopniowego realizowania (czasem metodą prób i błędów) jednej, uniwersalnej formuły wolności i rozumności, której ostatecznym ucieleśnieniem jest społeczeństwo obywatelskie (z protestancką religijnością i konstytucyjną monarchią). W sumie więc podmiotem dziejów nie były u Hegla ani jednostka ludzka, ani narody czy kultury, ale boski duch dziejów, posługujący się narodami i jednostkami.

4

Wskazane powyżej ograniczenia i sprzeczności identyfikowane były i wysuwane przeciw klasycznej filozofii niemieckiej (niekiedy przesadnie i niesprawiedliwie) ze strony różnych kierunków filozoficznych, w tym także przez formację, którą uznać tu chcemy za drugie źródło filozoficznych przesłanek turystyki. Rzeczą dotyczy tak zwanej filozofii dialogu, która ukształtowała się w początkach XX wieku, rozwinęła po I wojnie światowej i do dziś pozostaje (między innymi za sprawą próby intelektualnego uporania się z katastrofą cywilizacyjną i moralną, jaką była II wojna światowa) żywym nurtem filozofii współczesnej. Najwybitniejszymi przedstawicielami filozofii dialogu są: Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas oraz rosyjski myśliciel Michaił Bachtin, ale w jej kręgu pozostają także filozofowie wiązani zazwyczaj z innymi

tradycjami filozoficznymi (na przykład Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty) oraz liczni autorzy często bardzo popularni, aczkolwiek nie w najszerszych kręgach filozoficznych i nie w takim stopniu jak filozofowie już wymienieni (chodziłoby tu na przykład o Franza Rosenzweiga, Ferdinanda Ebnera, Józefa Tischnera, Julię Kristewą, Tzvetana Todorova, Bernharda Waldenfelsa).

Filozofia dialogu kształtowała się w wyrazistej opozycji do tradycji racjonalizmu, a zwłaszcza klasycznej filozofii niemieckiej³, która wprawdzie zdawała się wskazywać nowe szlaki rozwoju filozofii, jednak w której nowatorski aspekt humanizmu i wolnej podmiotowości poniósł w końcu porażkę w starciu z postulatem logicznej spójności i systemowości myślenia, i porażka ta była szczególnie dojmująca wobec wzbudzonych oczekiwań. Jednak syntetyczny charakter klasycznej filozofii niemieckiej oraz liczne inne wypowiedzi przedstawicieli filozofii dialogu dotyczące dziejów filozofii pozwalają mówić o ich dość zasadniczym rozrachunku z całą dotychczasową tradycją filozoficzną. Nie wahali się wręcz twierdzić, że filozofia jako taka wyczerpała swą energię rozwojową, osiągnęła kres, że filozofia dialogu jest w istocie już wykroczeniem poza filozofię⁴ – w stronę bezpośredniej mądrości życiowej, moralnej, egzystencjalnej czy nawet religijnej. Jednak tego rodzaju rozrachunkowe wypowiedzi przeciw filozofii charakterystyczne są dla nader licznych nurtów filozofii współczesnej, nie należy więc traktować ich z przesadną powagą, tym bardziej że wszystkie te antyfilozoficzne filozofie, w tym i filozofia dialogu, niemal zawsze znajdują w historii filozofii jakiś nurt czy postacie, które uznają za swoich poprzedników, za reprezentantów autentycznej, żywej – a jedynie zepchniętej dotychczas na margines i niedocenionej – filozofii. W przypadku filozofów dialogu bez trudu daje się wskazać ich związki choćby z Sokratesem, Montaigne’em, Pascalem, Fichtem czy Feuerbachem.

³ Por. B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 118; J. Doktor, *Martin Buber, Ich und Du*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 1, Warszawa 1994, s. 30; J. Mader, *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, w: *Twarz Innego*, [red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner], Kraków 1985, s. 61.

⁴ Por. J. Doktor, *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 36–37.