

Anna Rossmannith

Uniwersytet Warszawski, Polska

e-mail: a.rossmanith@wpia.uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-7442-0556

**KIEDY PRAWO NIE SPEŁNIA FUNKCJI
KOMUNIKACYJNEJ – KRYTYKA MONOLOGICZNYCH
RELACJI SPOŁECZNYCH W ŚWIETLE
DIALOGICZNEJ KONCEPCJI PRAWA**

**WHEN THE LAW DOES NOT PERFORM A COMMUNICATIVE
FUNCTION: A CRITIQUE OF MONOLOGICAL SOCIAL
RELATIONS IN THE LIGHT OF THE DIALOGICAL CONCEPT
OF LAW**

Abstract

The article deals with the problem of monological social relations as related to the conception of law that does not meet the communication criterion. The analysis is based on the dialogical concept of law and, correspondingly, on Arendt's notion of the Athenian *polis*, Gadamer's hermeneutics, Habermas's theory of communicative action, Honneth's theory of recognition, Foucault's critique of monological society, and Fuller's morality of law. The most important thesis is that the ethical condition of law fulfilling the communicative function is the recognition of the dialogical subjectivity of a human being and its participation in the constitution of law.

KEYWORDS

dialogue, communication, monological relations, dialogical concept of law, communicative function of law, communication between people, morality of law, Levinas, Gadamer, Habermas, Honneth, Fuller, Arendt, Foucault

SŁOWA KLUCZOWE

dialog, komunikacja, relacje monologiczne, dialogiczna koncepcja prawa, komunikacyjna funkcja prawa, komunikacja między ludźmi, moralność prawa, Levinas, Gadamer, Habermas, Honneth, Fuller, Arendt, Foucault

*Komunikacja nie jest wymianą prawdy, rozumianej jako korelacja znaku i przedmiotu, raczej jest naświetleniem Innego...*¹

1. WPROWADZENIE

W niniejszym artykule chciałabym poddać krytycznej refleksji problem monologicznych relacji społecznych jako sprzężonych z kondycją prawa niespełniającego kryterium komunikacyjnego. Perspektywę analiz wyznacza przede wszystkim dialogiczna koncepcja prawa, w związku z tym pytanie: „kiedy prawo nie spełnia funkcji komunikacyjnej?” ma szersze znaczenie, nieograniczające się do dyskursywnej teorii prawa. Pytanie to obejmuje zawartą w motcie sugestię, że komunikacja odnosi się do „naświetlania Innego”.

Zarówno pojęcie dialogu, jak i konsekwencje płynące z jego praktykowania są głęboko zakorzenione w intelektualnej i polityczno-prawnej kulturze europejskiej. Dialog genetycznie nawiązujący do rozmowy sokratejsko-platońskiej stał się komponentem istotnych współczesnych koncepcji prawa: komunikacyjnej, uwypuklającej medium języka i racjonalność dyskursu, oraz hermeneutycznej, podkreślającej sztukę pytania, jego otwartość i wynikającą stąd interpretująco-komentującą rozmowę z tekstem. Stanowiska filozoficzne odnoszące się do komunikacji i dialogu dostarczają wielu argumentów uwydatniających słabość monologicznych relacji społecznych i ich konsekwencje dla prawa. Szczególnego bogactwa argumentów dostarcza myśl zakotwiczona w klasycznej filozofii dialogu i filozofii Levinasowskiej, bowiem na jej gruncie dialog pojmowany jest jako więź międzyludzka o wyraźnym zabarwieniu etycznym.

¹ D. R. Freyer, *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, New York 2004, s. 130.

2. ZOON LOGON EKHON – WARTOŚĆ ŻYCIA Z INNYMI

Hannah Arendt dowodzi, że demokracja ateńska zapewniała obywatelom przymiot komunikacyjności. Pytanie rozpoczynające rozmowę (czy też inicjujące relację dialogiczną) jest także inaczej postawionym pytaniem o sens człowieczeństwa. W Grecji znaczenie człowieczeństwa odkrywa się w swoim niezwykłym wymiarze jako uczestniczenie w życiu publicznym.

Dialog, który był ściśle związany właściwie z całością intelektualnej kultury starożytnej Grecji (filozofią, teatrem, sferą publiczną), na poziomie prawno-politycznym przeżywał rozkwit zwłaszcza w złotym wieku ateńskiej *polis*. Dzięki przenikliwości Arendt zyskujemy przypomnienie, że to Ateńczycy byli *polis* – komunikujący się obywatele, którzy pojawiali się za sprawą mowy w sferze publicznej. Z tego powodu *polis* została określona przez Arendt „najbardziej rozmownym spośród wszystkich ciał politycznych”². Mówić jako obywatel, to właśnie „pojawić się” wobec innych obywateli i wpływać na sferę publiczną. Człowiek komunikujący się – podmiot komunikacji – za sprawą swojej rozmowności zyskiwał dodatkowy wymiar, polegający na relacji z innymi. Dzięki *polis* – wielości obywateli – ziszczała się możliwość „pojawienia się” – sposobu życia, któremu mowa nadawała sens. Zdolność do politycznej organizacji świadczyła o „najwyższej możliwości istoty ludzkiej”³. Przestrzeń „pojawiania się” to przestrzeń publiczna, gdzie jest możliwe działanie. „*Polis* (...) wyrosła z greckiego doświadczenia i oceny tego, co nadaje wartość ludzkiemu życiu razem z innymi (*syzen*), mianowicie z »podzielania słów i czynów«”⁴. Ci, którzy żyją poza *polis* są pozbawieni wymiaru człowieczeństwa związanego z „pojawianiem się” i „mową”. Być pozbawionym sposobu życia, któremu mowa nadawałaby sens, oznaczało niemożność podjęcia rozmowy obywatelskiej. To prawdziwa degradacja jednostki ludzkiej.

Arendt wiąże kategorię mowy i działania z *vita activa*. „*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, gdziekolwiek by się znaleźli”⁵. Zadaniem prawa jest wyznaczanie struktury *polis*; stworzenie bezpiecznej przestrzeni dla obywatelskiego działania i rozmowy. To jest bardzo ważne: obszar *polis* jest fizycznie chroniony przez mury miasta, zaś jej „oblicze” zabezpieczane jest przez prawo⁶. A zatem „działanie” i „mowa” realizują się w wyznaczonej

² H. Arendt, *Kondycja ludzka* (tłum. A. Łagodzka), Warszawa 2010, s. 45.

³ *Ibidem*, s. 226.

⁴ *Ibidem*, s. 227 i n.

⁵ *Ibidem*, s. 229.

⁶ Por. *ibidem*, s. 228 i n.

przez prawo przyjaznej strukturze⁷. I właśnie te przyjazne ramiona prawa są sprzężone z działaniem i mową obywatelską.

Znaczenie Arystotelesowskiego terminu „istota polityczna” (*zoon politikon*) jest wobec tego złożone; po pierwsze polityczność ujawnia się w zdolności do mówienia (*zoon logon ekhon* – istota żywa zdolna do mówienia)⁸, po drugie oznacza życie z innymi w wymiarze publicznym, a więc takim, co do którego można się porozumiewać, po trzecie oznacza równość, brak hierarchii (inaczej niż w wymiarze prywatnym), po czwarte jest przeciwieństwem przemocy (Grecy wiązali stosowanie przemocy z przedpolitycznymi sposobami postępowania, charakterystycznymi dla życia poza *polis*)⁹, po piąte jest wyrazem odwagi. Ta ostatnia cecha wydaje się może nawet zaskakująca, ale Grecy trafnie wychwycili subtelność zawartości polityczności, mianowicie powiązali odwagę z gotowością działania i mówienia, czyli odsłonięciem swojego „kim jestem”, „opuszczeniem swego pierwotnego miejsca ukrycia i pokazaniem, kim się jest”¹⁰.

W tradycji Zachodu odwołanie do „rozmownej” wspólnoty politycznej jest wciąż źródłem poszukiwania sensu prawa jako wspólnego przedsięwzięcia. Takie prawo pieczętuje wartość życia z innymi.

3. DIALOGICZNA KONCEPCJA PRAWA

3.1. UWAGI OGÓLNE

Analiza pojęcia dialogu w europejskiej myśli filozoficznej pozwala na wyłonienie dwóch sposobów jego rozumienia. Pierwszy polega na pojmowaniu dialogu jako rozmowy (*dia-logos* – komunikowanie się poprzez myśl i słowo) i źródłowo należy do starożytnej Grecji. Ten sposób pojmowania dialogu oddaje bezapelacyjnie paradygmatyczną pozycję rozumowi i to on posługuje się metodą dialektyczną. Drugi traktuje dialog jako relację międzyludzką, nadając jej status ontologiczny (klasyki filozofii dialogu) oraz etyczny (E. Levinas). Obydwa wypuklają wartość otwartości jako inicjującą i kluczową dla dialogu.

Punktem wyjścia dla dialogicznej koncepcji prawa jest dialog rozumiany jako relacja międzyludzka (podstawowa sytuacja egzystencjalna człowieka). Przyjęcie szerszego znaczenia dialogu, wzbogacającego antyczny *dia-logos*, skłania do tego, aby podjąć problem relacji – przede wszystkim z jej ciężarem etycznym –

⁷ Por. *ibidem*, s. 225.

⁸ Por. *ibidem*, s. 46.

⁹ Por. *ibidem*, s. 46. „Być istotą polityczną, żyć w *polis*, znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc”.

¹⁰ Por. J. Kristeva, *Geniusz kobiecy*. Hannah Arendt, Warszawa 2007, s. 81.

jako centralny dla analiz nad sensem prawa. Chcę argumentować, że relacja społeczna, w szczególności prawna, nie pojawia się bez fundamentalnej uprzedniości relacji etycznej, za sprawą której podmiot zostaje ukonstytuowany. Konstytuowanie to nie ma jednak nic wspólnego z przyjęciem jakiejś określonej moralności. Monologiczne relacje społeczne są wynikiem fundamentalnej odmowy traktowania drugiego człowieka – Innego – jako podmiotu.

3.2. INNY

Etyka Levinasowska stanowi pryzmat, dzięki któremu ludzki świat nabiera relacyjnego kształtu i właściwie inaczej ukonstytuowany być nie może. Na jej gruncie podmiot powstaje w procesie dialogicznym (w spotkaniu z Innym). Kluczowa jest właśnie rola Innego w wyzwaniu podmiotowości. Levinas formułuje tę tezę bardzo dobitnie: relacja etyczna zaczyna się wtedy, gdy jest to relacja z Innym. Postawienie akcentu na różnicy między tożsamością jednego i drugiego człowieka wyraźnie odrywa tę koncepcję dialogu od ujęcia greckiego. Nie mamy tu bowiem do czynienia z formą dociekania rzeczywistości, lecz etyczną postawą odnoszenia się do kogoś różnego od nas, niedającego się zredukować. Nasza odpowiedź, nasze etyczne ujawnienie się w świecie wymaga „interwencji Innego”¹¹. Radykalny charakter relacji etycznej w Levinasowskim ujęciu polega na tym, że owa więź, a nawet już sama otwartość na Innego wymaga swoistego „wywłaszczenia (*dispossession*) mojego Ja”¹². Nie jestem zatem uposesjonowany w swoim Ja, ale mogę dzięki dialogiczności stać się podmiotem relacyjnym i dzięki temu etycznym. Rozpoczynając się wraz z naszą otwartością wobec drugiego, dialog oznacza, że ludzie nigdy nie zaczynają od jakiegoś pierwotnego początku, tylko „rzeczywistość zawsze już jest w postaci partnera dialogu”¹³.

3.3. NATURA RELACJI ETYCZNEJ

Dla Levinasa „być w relacji, znaczy mówić”¹⁴. Mówienie na gruncie filozofii dialogu, oddające nieredukowalną, konstytutywną dla człowieka relacyjność, jest czymś zdecydowanie bardziej rudymenarnym niż dialog hermeneutyczny czy procedura dyskursu. Zarówno hermeneutyka, jak i nurt komunikacyjny skupiają się na języku jako postaci *logosu*. Mowa według dialogistów jest przed tak

¹¹ Por. D. R. Fryer, *The Intervention...*

¹² J. Butler, *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu* (tłum. M. Filipczuk), Warszawa 2014, s. 87.

¹³ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 82.

¹⁴ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności* (tłum. M. Kowalska), Warszawa 2012, s. 255.

rozumianym *logosem*. Dzięki mowie uwidacznia się relacyjność będąca wymiarem etycznej kondycji człowieka, która nie daje się sprowadzić do struktury indywiduum. Mowa, zanim zaczyna być narzędziem jako język, ujawnia swą konstytucję zwracania się i odpowiadania, konstytucję etycznego uczestnictwa (czy jak u Martina Bubera – egzystencjalnego uczestnictwa); otwierając człowieka na zewnętrżność, nie pozwala na zamknięcie w żadnej całości. Dialog Levinasowski należy do nieskończoności, jest formą otwartą – „metafizyką otwartego świata”¹⁵. To, że mogę odpowiedzieć na apel drugiego człowieka, oznacza w języku dialogistów moją odpowiedzialność¹⁶.

3.4. DIALOGICZNY SENS PRAWA

Główne współczesne niepozytywistyczne nurty filozoficznoprawne: komunikacyjny, argumentacyjny, hermeneutyczny, formułują postulat, że prawo należy wiązać z „rozmową czy też dialogiem, w którym państwo i inni aktorzy społeczni wspólnie uzgadniają normatywne programy działania”¹⁷. Ta wspólna tendencja odwołująca się do modelu rozmowy zakotwiczonej w *logosie* jest uzupełniana przez koncepcję prawa wyrosłą z filozofii dialogu, sytuującą sens prawa w skomplikowanej zależności od etycznego charakteru relacji międzyludzkiej.

Fundamentem dialogicznej koncepcji prawa jest sformułowanie klasycznego pytania o prawo, tyle że z płaszczyzny fenomenologiczno-etycznej. Punktem wyjścia dla tego pytania stała się transformacja świadomości intencjonalnej w świadomość dialogiczną, przeprowadzona przez Levinasa na poziomie metodologicznym. Za sprawą zwrotu dialogicznego, który dokonał się w fenomenologii, miejsce wewnętrznego doświadczenia podmiotu zostało zastąpione przez doświadczenie relacji. A więc przetransformowana metoda fenomenologiczna znalazła zastosowanie dzięki związaniu jej z dialogiczną strukturą podmiotowości. Zwrot dialogiczny wymusił porzucenie modelu gnoseologicznego, w ramach którego zakładano poznanie podmiotu (drugiego człowieka) za pośrednictwem poznania siebie¹⁸. Filozofia Levinasa koncentruje się na samej istocie stosunku etycznego, w związku z tym z jej perspektywy nie chodzi o badanie zależności między normami prawnymi a normami moralnymi, tylko o relację między stosunkiem etycznym a stosunkiem prawnym oraz o sprawiedliwość. Właściwie pytanie o dialogiczność w kontekście treści prawa staje się u Levinasa pytaniem o sprawiedliwość. Levinas zwraca uwagę, że upodmiotawiające relacje etyczne, mimo swego intymnego charakteru, nie dzieją się poza kontekstem społecznym.

¹⁵ M. Szulakiewicz, *Dialog...*, s. 80.

¹⁶ Szerzej: M. Chmura, *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*, Warszawa 2007, s. 88.

¹⁷ Por. L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa*, Warszawa 2003, s. 9.

¹⁸ Szerzej: A. Rossmanith, *Dialogiczna koncepcja prawa*, Warszawa 2019, s. 219–243.

Świat wypełniony jest ludźmi i wszystko, co ma wymiar społeczno-polityczno-prawny – jak mawia H. Arendt – powstaje między nimi. A zatem prawo pojawia się ze względu na obecność wielu ludzi. Ta obecność zapośrednicza relację etyczną, stwarza perspektywę, w której może już wziąć udział *logos* jako decydujący aktor.

Czym różni się relacja etyczna od relacji prawnej? O ile atrybutem relacji etycznej jest jej wertykalność i niesymetryczność, o tyle horyzontalnym i symetrycznym charakterem odznaczać będzie się relacja, którą władza logocentryczna rozumie. Relacja etyczna jako doświadczenie graniczne musi być niesymetryczna i wertykalna, nie chodzi w niej bowiem o wzajemność czy równość, lecz o obudzoną wrażliwość, która staje się gotowością odpowiedzialności ponad logiczną miarę. W tym granicznym doświadczeniu staje się Levinasowski podmiot. Jednak ktoś lub instytucja (określane przez Levinasa jako *Trzeci*), przychodzący spoza bezpośredniej relacji etycznej, występują w roli obiektywnego odniesienia, stają się swoistą kategorią filozoficzną, dzięki której międzyludzka relacja znajduje warunki do oceny i ograniczenia jej roszczeń.

Właśnie ten chłodny, logocentryczny i symetryczny charakter prawa pojawia się za sprawą zapośredniczenia relacji etycznej przez *logos*. Usytuowanie prawa w pozycji obiektywnego punktu odniesienia staje się dzięki Levinasowi rudymantarnym warunkiem sprawiedliwości dochodzącej do głosu w prawie pozytywnym. Prawo może być ujęte jako *Trzeci* obserwujący relację etyczną i przynoszący pytanie o sprawiedliwość. „Jest to pytanie świadomości. Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współlistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, *widzialność* twarzy, a co za tym idzie, intencjonalność i intelekt niosące inteligibilność systemu, który zakłada współobecność na równej stopie jak przed sądem”¹⁹. Dzięki Trzeciemu *Ja* wraca w żywioł *logosu* i zostaje poddane racjonalizacji, sądzeniu, poznaniu. Porządek sprawiedliwości powściąga odpowiedzialność, wyznacza jej miarę, dzięki której *Ja* staje się w relacji z kimś innym, takim jak inni; staje się jednym z wielu, przysługują mu prawa jak każdemu innemu²⁰.

Zgodnie z analizami Marka Migasińskiego myśl Levinasa, wskazując na wyższość perspektywy etycznej, poszukuje warunków sensowności życia, cywilizacji i tym samym stanowi krytykę ich stanu aktualnego. Jednocześnie filozofia ta oddaje sprawiedliwość światu z poziomu epistemologiczno-ontologicznego, bo to w nim rozgrywa się realne życie społeczne i to on zakreśla granice naszych decyzji społeczno-polityczno-prawnych²¹.

¹⁹ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą* (tłum. P. Mrówczyński), Warszawa 2000, s. 263.

²⁰ *Ibidem*, s. 265.

²¹ Zob. M. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997.

Prawo jedynie współkonstryuuje legalny świat²², który do swego zaistnienia potrzebuje uprzednio osiągniętego poziomu etycznego. Jest „korektą naniesioną na stosunek etyczny”, a nie jego zniesieniem. Ta zależność między poziomem etycznym a prawnym, kontrolowanym przez *logos*, jest wyjątkowo oryginalna, ponieważ jest to zależność między relacją etyczną a tą, która pojawia się na gruncie prawa.

Odnosząc się do filozoficznej genezy państwa i prawa, Levinas odrzucił Hobbesowską zasadę powszechnej przemocy (wojny wszystkich ze wszystkimi), przeciwstawiając jej swoją koncepcję nieredukowalnej odpowiedzialności za drugiego człowieka („człowiek jest dla człowieka”), z której wynikają wymogi intersubiektywności i w konsekwencji „racjonalność tego, co społeczne”²³.

4. NIESPEŁNIONE WARUNKI DELIBERACJI. KIEDY SPOŁECZEŃSTWO DELIBERATYWNE ZAMIENTA SIĘ W SPOŁECZEŃSTWO MONOLOGICZNE?

Człowiek musi być wolny, żeby współkształtować relacje społeczno-polityczne. Obywatel to nie poddany. Zresztą przymiot wolności i idąca za nim w ślad sprawczość zostały trzeźwo przypisane obywatelowi już w greckim antyku. Trzeba je tylko odpowiednio przypomnieć i wyeksponować. Istota predyspozycji do współkształtowania dyskursu w wymiarze społeczno-politycznym polega na „wolności w możliwości podnoszenia argumentów i podważania ich”²⁴. Społeczeństwa opresjonowane przez autorytarną władzę tę wolność mają odjętą, muszą o nią walczyć, licząc się z represjami. Nieco ukryta za ekspozycją wolności jest racjonalność, ale przecież bez niej problem deliberacji traci jakiegokolwiek sens. Bez racjonalności nie porozumiemy się za pomocą języka, nie sformułujemy argumentów, nie zdobędziemy się na krytycyzm. W gruncie rzeczy, filozofując współcześnie o otwartym, rozsądnym i porozumiewającym się społeczeństwie, wciąż szukamy pomocy w spuściźnie Sokratesa: w „egalitarnej teorii rozumu jako uniwersalnego środka porozumiewania się”²⁵. Podkreślając egalitaryzm tej teorii, Popper ma rację. Skrojenie rozumu na potrzeby elitarne to dorobek politycznej myśli Platona, a nie jego mistrza. Sokrates przystępuje do

²² Por. T. Gadacz, *Odpowiedzialność a sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Levinasa*, (w:) J. Pawlica (red.), *O odpowiedzialności*, Kraków 1993, s. 129.

²³ E. Levinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo* (tłum. B. Opolska-Kokoszka), Kraków 1991, s. 48.

²⁴ J. S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford 2002, s. V.

²⁵ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1 (tłum. H. Krahelska), Warszawa 2006, s. 241.

każdego obywatela, który chce z nim wdać się w rozmowę. Każdy bowiem ma udział w swojej *paidei*. W czystej nauce Sokratesa ważny jest nacisk położony na uczciwość intelektualną i na samokrytykę (coś czego nie znają pochlebcy ludu ani ich słuchacze), na to, by nie czynić niesprawiedliwości innym ludziom nawet kosztem własnego poświęcenia, na wiarę w indywidualizm (wagę jednostkowego dociekania rzeczywistości i doskonalenia się w imię cnoty), w tym indywidualizm obywatelski (odrzucony przez Platona), a nawet wiarę w człowieka jako cel sam w sobie (wyprzedzającą kantyzm)²⁶. Słusznie zwraca uwagę Popper, że filozofia, która z człowieka uczyniła punkt centralny, zaczęła się wraz z Protagorasem, natomiast przekonanie, że nie ma nic ważniejszego niż życie wśród innych ludzi, właściwie wraz z nimi, oraz wezwanie do wzajemnego szacunku zawdzięczamy dialogowi Sokratejskiemu. Warto zauważyć, że właśnie w tym kontekście Sokrates uważał siebie za polityka.

Ogłaszając współcześnie zwrot deliberatywny w teorii demokracji, John Dryzek nie miał w istocie niczego innego na myśli; podkreślał, że zwrot ów przynosi „odnowione skupienie na autentyczności demokracji, a tym samym – pogłębianie demokracji”²⁷. Sedno zwrotu deliberatywnego dotyczy istoty legitymizacji demokratycznej, której należy szukać nie gdzie indziej tylko właśnie w zdolności wszystkich jednostek tworzących wspólnotę do zaangażowania się w prawdziwą deliberację wypracowującą decyzje do przyjęcia dla wszystkich. Autentyczność demokracji zależy zatem od rozumności i dialogiczności obywateli.

Jürgen Habermas, uczyniwszy z horyzontu normatywnego adekwatnego do współczesności główny obszar badawczy teorii krytycznej, skupił się na możliwościach porozumienia zakotwiczonych źródłowo w aktach mowy („strukturach bazowych czynności językowych”). „Habermas posłużył się pojęciem »działania zorientowanego na porozumienie«, które odniósł do potencjału zawartego w porządku prawnym współczesnego państwa konstytucyjnego i polegającego na ewokowaniu pytań o charakterze praktyczno-moralnym”²⁸. Dyskurs praktyczny wolny od zewnętrznych ograniczeń prowadzi do konsensualnego przyjęcia słusznych norm praktycznych, ponieważ zaangażowany weń jest rozum komunikacyjny, który w odróżnieniu od rozumu praktycznego nie narzuca porządku normatywnego. Dzięki niemu interakcja społeczna dzieje się między podmiotami uznającymi partnerstwo interlokutora. Koncepcja ta zakłada, iż społeczeństwo obywatelskie może być na tyle dojrzałe i świadome, by wyrazić wolę zakotwiczenia powstającego porządku normatywnego w kulturze deliberacji, a w przypadku prawa w sformalizowanej procedurze deliberatywnej. Demokracja deliberatywna jest pojęciem proceduralnym, utrzymującym, że zarówno wolność obywatelską,

²⁶ Por. K. R. Popper, *Spółczesność...*, s. 241.

²⁷ J. S. Dryzek, *Deliberative...*, s. 175.

²⁸ K. Mueller, S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią a filozofią społeczną. „Walka o uznanie” Axela Honnetha*, (w:) A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych* (tłum. J. Duraj), Kraków 2012.

jak i pożądane prawa uzyskujemy w dialogu. Konsekwencją monologu jest bowiem narzucenie określonego porządku normatywnego, nieodpowiadającego wszystkim, brak respektu dla inności, dyskryminacja i wykluczenie.

Warto jednak zauważyć, że o ile Habermas zakłada wolność do posłużenia się rozumem komunikacyjnym (jako antropologicznie przysługującą człowiekowi właściwość), o tyle, tworzący kolejne pokolenie teorii krytycznej szkoły frankfurckiej, Axel Honneth argumentuje, że obywatelskie poczucie wartości, które skutkuje ewentualnym włączeniem się w deliberację, wymaga uprzedniego powstania relacji uznania łączących członków społeczeństwa. Wraz ze stanowiskiem Honnetha wpływa po raz kolejny, choć w nowej odsłonie, ważność więzi międzyludzkich dla kształtowania wspólnej przestrzeni normatywnej i związana z tym teza, że uszkodzone relacje społeczne skutkują niesprawiedliwością. Termin „uznanie”, mający Heglowskie pochodzenie, oznacza „akt, w którym »wyartykułowane zostaje to, że inna osoba ma wartość (*Geltung*) jako osoba, jest wobec tego źródłem prawomocnych roszczeń »*Quelle von legitimen Ansprüchen*«”²⁹. Honneth słusznie zauważa, że osiągnięcie autonomii obywatelskiej prowadzi przez „ścieżki intersubiektywne”, gdy uczymy się rozumieć siebie za sprawą aktów uznania, kierowanych do nas przez innych, „rozpoznających w nas istoty, których potrzeby, przekonania i umiejętności są warte realizacji”³⁰. Pojęciem bliskim uznaniu również w sferze społeczno-prawno-politycznej, realizującym niemal to samo założenie (osiągnięcie podmiotowości), jest „potwierdzenie” stosowane przez dialogistów. Współczesne prawo państw demokratycznych spełniałoby wymóg dialogiczności (komunikacyjności), jeśli konsekwentnie wspierałoby się na zasadzie równości wszystkich członków społeczeństwa, przynosząc „wzajemność uznania, którą ono normatywnie umożliwia”³¹.

5. DIALOGICZNY WYMIAR ROZUMIENIA

Za przeciwieństwo rozumienia dialogicznego moglibyśmy uznać rozumienie monologiczne, gdyby nie wewnętrzna sprzeczność tego wyrażenia. Możemy natomiast odpowiedzieć na pytanie, kiedy warunki rozumienia nie zostały spełnione i mamy do czynienia z monologiem, obcością, kolapsem sensów tworzących kontekst kulturowy.

²⁹ A. Honneth, *Degeneracje. Walka o uznanie na początku XXI wieku. Wstęp do wydania polskiego*, (w:) A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych* (tłum. J. Duraj), Kraków 2012, s. XLVI.

³⁰ A. Honneth, *The I in We Studies in the Theory of Recognition* (tłum. J. Ganahl), Cambridge 2012, s. 41.

³¹ A. Honneth, *Degeneracje. Walka o uznanie na początku XXI wieku. Wstęp do wydania polskiego*, (w:) A. Honneth, *Walka...*, s. XLIX.

Hans-Georg Gadamer podkreśla, że rozumienie z natury swej nie może być zredukowane do wymiaru monologicznego, bowiem istotą hermeneutycznego poznania jest dialog. Dociekanie sensu odbywa się dzięki „rzeczywistemu mówieniu lub rozmowie i niczemu więcej”³². Rozumienie dokonuje się zawsze za pomocą języka; dzięki językowi staje się wspólnym wysiłkiem – język ma znaczenie uniwersalizujące. Dialogiczność rozumienia przejawia się w porzuceniu punktu wyjścia sytuującego się w subiektywności podmiotu i podjęcie wysiłku intersubiektywnego poszukiwania sensu (mówienie jest relacją nakierowaną na sens). Ten wysiłek polega na nieustawianiu w procesie rozumienia, na ponawianiu prób wdania się w rozmowę. Prawdziwa rozmowa jest zdaniem Gadamera docieraniem do wspólnej sprawy³³. Podobnie jak na gruncie dyskursywnych teorii język i myśl są ze sobą splecione, a „[m]yśl zawiera odroczenie i odległość. W przeciwnym wypadku myśl nie mogłaby być myślą”³⁴. Pojawia się więc przestrzeń wspólnych znaczeń, dystans, swoista obiektywność (przynajmniej w obrębie określonej kultury), horyzonty, w których ujawnia się sens dla każdego uczestnika rozmowy, zaczynają się stapiać we wspólnym rozumieniu.

Doświadczenie hermeneutyczne może trwać i być ponawiane dzięki swemu potencjałowi otwartości. Zamknięty kontekst interpretacyjny, wybiórcze pytania, cząstkowe odpowiedzi wykluczają otwartość, bez której proces rozumienia nie może przebiegać. Zatem to otwartość stanowi jedną z najważniejszych wartości procesu interpretacyjnego. Pytać – jak powiada Gadamer – to wystawiać się na otwartą przestrzeń możliwych odpowiedzi. Konfrontować się z niewiadomą – jak u początków filozofowania. Każde ożywcze, oryginalne poszukiwanie filozoficzne zaczyna się od otwierającego pytania. „Stwierdzenie, że rzecz ma się inaczej, niż się wcześniej sądziło, zakłada oczywiście drogę przez pytanie”³⁵.

Najwyższy rodzaj doświadczenia hermeneutycznego, rekonstruowany przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie*, wiąże się z otwartością na drugiego człowieka. Bez tej wzajemnej otwartości „nie ma rzetelnego związku między ludźmi”³⁶. Po zwrocie ontologicznym w hermeneutyce przenoszenie treści – mówiąc metaforycznie – z mojego świata do świata *Innego* (porozumiewanie się), jest sposobem bycia człowieka. Ugruntowanie dzięki Heideggerowi postulatu otwarcia się na relacyjny sposób bycia umożliwiło Gadamerowi wysunięcie na pierwszy plan kwestii bycia jako swoistej rozmowy. Dzięki zwróceniu uwagi na dialogiczność rozumienia i refleksyjnemu naddatkowi filozofii hermeneutycznej współczesna

³² H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane* (tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski), Warszawa 2000, s. 118.

³³ Por. H.-G. Gadamer, *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. III, Hamburg 1977, s. 94.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and Logocentrism*, (w:) D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (eds.), *Dialogue & deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (tłum. D. P. Michelfelder, R. E. Palmer), Albany 1989, s. 125.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (tłum. B. Baran), Kraków 1993, s. 337.

³⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 336.

hermeneutyka prawnicza nie sprowadza się tylko do teorii i praktyki wykładni tekstów prawnych, ale widzi w prawie istotne medium życia społecznego, traktując je jako sformalizowaną postać społecznego bycia³⁷. Decydująca staje się znów zakorzeniona w greckiej *polis* rozmowność wspólnoty.

6. PODMIOTOWOŚĆ KOMUNIKACYJNA *VERSUS* BYCIE PRZEDMIOTEM INFORMACJI

Krytyczna analiza społeczeństwa monologicznego zostaje przez Michela Foucaulta zestrojona z pojęciem władzy dyscyplinarnej, przyjmującej postać swoistej technologii politycznej, która rezygnując z brutalnej przemocy, w nieostrzegalny sposób odhumanizowuje człowieka³⁸. Jej najistotniejszą cechą jest rozrywanie więzi komunikacyjnej między ludźmi. Dla zobrazowania tego zjawiska Foucault przypomina Benthamowski projekt panoptycznego więzienia poddanego ekonomicznie nadzorowi. Osadzeni zajmują osobne, doskonale monitorowane cele, których nie mogą opuszczać. Jedna cela od drugiej oddzielona jest nieprzekraczalnym murem.

„Na obwodzie budynek w kształcie pierścienia, pośrodku wieża, w niej szerokie okna wychodzące na zewnętrzną fasadę pierścienia; okrągły budynek jest podzielony na cele, z których każda zajmuje całą jego grubość; mają one po dwa okna, jedno do wewnątrz, skierowane na okna wieży, drugie na zewnątrz, pozwalające światłu przenikać celę na wylot. Wystarczy teraz umieścić w centralnej wieży nadzorcę, a w każdej celi zamknąć szaleńca, chorego, skazańca, robotnika albo ucznia. Dzięki podświetleniu można widzieć z wieży, rysujące się wyraźnie pod światło, małe sylwetki uwięzione w obwodowych celach. Ile klatek, tyle teatrzyków...”³⁹.

Dyscypliny włączają człowieka w sieć uprzedmiotawiających relacji nadzorczych, które mogą przyjąć rozmaite postaci: tworzenia rejestrów, poddawania próbom, egzaminom, przesłuchaniom, kontrolom. Ze względu na rozerwane więzi społeczeństwo nie może stanowić komunikacyjnej wspólnoty politycznej, która jest zdolna do porozumiewania się i przeciwstawienia dyscyplinom. Dyscypliny są bowiem przewrotną techniką, zamykającą człowieka w jego samonapędzającym się strachu, czyniącą zeń swego własnego prześladowcę. Przekleństwem staje się właśnie wszechobecna obserwacja, nieunikniona widzialność, penetracja intymności, totalny nadzór i wykluczenie. Tak oto w oczach Foucaulta realizuje

³⁷ Por. szerzej: A. Rossmanith, *Dialogiczna koncepcja...*, s. 272–277.

³⁸ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009.

³⁹ M. Foucault, *Nadzorować...*, s. 195.

się publiczna menażeria ludzkich istot jako *Panopticon* naszych czasów. Odebranie człowiekowi podmiotowości komunikacyjnej i uczynienie z niego przedmiotu informacji jest konsekwencją zamknięcia w sztucznej przestrzeni, w której każdy ruch daje się zarejestrować i wykorzystać. Sprawowanie władzy nad ludźmi obejmuje kontrolowanie ich relacji, „rozplątywanie związków”, jakie ze sobą tworzą. Dyscypliny dotyczą każdego z osobna, jakby niewidzialna cęła podążała wraz z każdym ich krokiem.

W świetle myślenia dialogicznego niezdolność do nawiązania więzi, do wejścia w dialog z drugim człowiekiem, skutkuje uprzedmiotowieniem. Dlaczego się tak dzieje? Głównym powodem jest to, że relacja z drugim człowiekiem nadaje ludzkiemu życiu sens, ontologiczną i etyczną wartość. Filozofia dialogu, bliska egzystencjalizmowi, przynosząca jedną z najważniejszych, kopernikańskich zmian w europejskiej tradycji ujmowania podmiotowości, eksponuje właśnie te doświadczenia jednostki, dzięki którym odnajduje ona znaczenie swojego życia⁴⁰. Kwintesencją tych doświadczeń jest spotkanie drugiego człowieka, różnego od nas samych, niesprowadzalnego do naszej tożsamości. Dla klasyka filozofii dialogu Bubera *Ja* nie jest substancją, lecz właśnie relacją – nie istnieje samotnie, tylko w postaci *Ja–Ty*. Zatem trudno mówić o *Ja* w oderwaniu od *Ty*, chyba że odnosimy się do ludzkiego istnienia w jego wymiarze instrumentalnym, używającego świata jak rzeczy (*Ja–To*). Martwota stosunku do drugiego człowieka oznacza dla Bubera martwość nas samych. Podmiot może ukonstytuować się tylko w dialogu. Podobnie Levinas, który dystansuje się od pojęcia podmiotu ukształtowanego w nowożytnej tradycji europejskiej, stawiając pytanie o podmiot będące definitywnie pytaniem z poziomu etycznego.

Warto odnotować, że Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* podnosi kwestię opresji wymierzonej w międzyludzkie relacje w kontekście władzy z ambicjami tyrańskimi, autorytarnymi, totalitarnymi. Konsekwencją tej opresji jest także izolacja człowieka – stan pożądaný przez terror władzy, ponieważ terror może rządzić bez reszty tylko ludźmi, którzy są od siebie odizolowani, których więzi z innymi pozostają rozerwane i którzy tracą możliwość porozumiewania się, łączenia, sprzymierzania⁴¹. Więzienie czy internowanie z przyczyn politycznych często temu służy. Analizując mechanizmy działania systemów totalitarnych, Arendt wskazuje, iż totalitarna władza ostatecznie zawłaszcza całą sferę publiczną, co wiąże się ściśle z reglamentowaniem więzi społecznych.

Papierkiem lakmusowym społeczeństwa otwartego, łączącego jednostki za sprawą ich zdolności do krytycznego myślenia i kwestionowania poczynąń władzy, jest poziom społecznej komunikacji. W odróżnieniu od społeczeństwa dyscyplinarnego (zamkniętego) społeczeństwo deliberatywne nawiązuje do

⁴⁰ Por. O. Leaman, *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, (w:) D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009, s. 829.

⁴¹ Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu* (tłum. D. Grinberg, M. Szawiel), Warszawa 2014, s. 554.

greckiego ideału agory. Decydujące znaczenie ma podmiotowość komunikacyjna jednostek, która daje możliwość „pojawienia się” i świadczy o możliwości odnalezienia na płaszczyźnie *logosu*. W ujęciu dialogistów odwołanie do *logosu* jest możliwe po uprzednim ukonstytuowaniu się podmiotu w relacji dialogicznej. To znaczy, że ta możliwość odnalezienia się na płaszczyźnie *logosu* zachodzi, gdy mamy do czynienia z podmiotem relacyjnym. Podmiot niejako „zjawia się” za sprawą relacji.

7. ZASADA POGŁĘBIANIA KOMUNIKACJI MIĘDZY LUDŹMI – WARUNEK MORALNOŚCI PRAWA

Lon L. Fuller – klasyk proceduralnej teorii prawa natury – w rezultacie swych rozważań nad moralnością prawa postuluje objęcie treści prawa zasadą pogłębiania komunikacji między ludźmi. Zaliczany do najwybitniejszych teoretyków prawa XX wieku przede wszystkim ze względu na analizy formalnych warunków tworzenia i stosowania dobrego prawa, ujawnił podobne intuicje jak filozofowie dialogu, namyślając się nad kondycją człowieka i zwracając uwagę na rudymენტarną wartość „»główniej, niekwestionowanej części« ludzkich dążeń”, którą jest „łączność z bliźnimi”⁴². Fuller potraktował relacje międzyludzkie jako tworzące tę część rzeczywistości, która pozwala człowiekowi odnajdywać znaczenie swego życia, dlatego bez możliwości ich pielęgnowania i pogłębiania życie ludzkie przestaje mieć jakikolwiek sens. Dobry porządek prawny jest więc nie do pomyślenia bez aspiracji do realizowania zasady tworzenia i pogłębiania kanałów porozumienia między ludźmi. Formując pogląd na człowieka jako filozoficzną podstawę moralności prawa, Fuller zwraca przede wszystkim uwagę na to, że człowiek jest odpowiedzialnym, samookreślającym się podmiotem działań. Etyczne wymogi stawiane prawu są – inaczej mówiąc – respektem dla godności człowieka jako podmiotu odpowiedzialnego, racjonalnego i w związku z tym satysfakcjonująco komunikującego się z innymi. Człowiek „potrafi gromadzić i przekazywać wiedzę oraz świadomie i przemyślnie koordynować swój wysiłek z innymi ludźmi”⁴³. Traktowanie prawa jako jednostronnej projekcji władzy, emanującej z uprawnionego źródła i narzucającej się obywatelowi, jest według Fullera nieuprawnione zwłaszcza ze względów etycznych płynących z antropologicznych podstaw koncepcji moralności prawa. Prawo ma być wspólnym, społecznym „przedsięwzięciem celowym”, a nie wyrazem dominacji władzy nad obywatelem. Minimum treści materialnego prawa natury powinno zatem koncentrować się na podtrzymywaniu i pogłębianiu ludzkiej zdolności do

⁴² Por. L. L. Fuller, *Moralność prawa* (tłum. S. Amsterdamski), Warszawa 1978, s. 245.

⁴³ L. L. Fuller, *Moralność...*, s. 245.

komunikowania się. Trudno nie odnieść wrażenia, że „główna, niezakwestionowana zasada (...) Prawa Natury z dużej litery”, którą Fuller sformułował: „rozszerzaj, utrzymuj i zachowuj integralność kanałów porozumiewania się, za których pośrednictwem człowiek przekazać może bliźniemu, co postrzega, odczuwa i czego pragnie” wyrasta z „macierzystej skały” antycznej Grecji – tej rozmownej odslony *logosu*, w świetle której „życie bez mowy i działania (...) jest dosłownie umarłe dla świata; przestaje być życiem ludzkim, ponieważ nie jest już przeżywane wśród ludzi”⁴⁴.

8. WNIOSKI

Spełnianie funkcji komunikacyjnej przez prawo idzie w parze z dialogicznymi relacjami społecznymi. Filozofia dialogu, z której wyłania się przedstawiana w artykule koncepcja prawa, jest szczególnie cennym źródłem argumentów na rzecz dialogicznego prawa. Za jego rdzeń z pewnością należałoby uznać poszukiwanie i respektowanie porozumienia między ludźmi, a w szczególności solidarność opartą na wspólnym człowieczeństwie. Prawo wykluczające *Innego*, przecinające więzi, nieakceptowane przez obywateli nie może być nazwane prawem spełniającym kryterium dialogiczne (komunikacyjne). Postulat dialogiczny można interpretować jako „ślad” poziomu etycznych relacji, który powinien być w prawie obecny. Jeśli nie jest w nim obecny – nie może być nazywany dialogicznym.

Etyczny warunek systemu prawnego, tkwiący w respektowaniu relacyjności, bywa milcząco zakładany w wielu koncepcjach. Nawet jeśli jest w nich dostrzegalny, to często nie dość uwypuklony, dlatego przedłożyłam dialogiczne elementy i kryteria ich spełnienia, wybierając je spośród koncepcji prawa i teorii politycznych. Wszystkie przedstawione ujęcia zakorzeniają się w dialogu, który pojawił się wraz z narodzinami filozofii, stanowiąc od tamtej pory element „skały macierzystej” kultury europejskiej⁴⁵.

Podkreślenia z pewnością wymaga, pozostająca w cieniu wewnętrznej moralności prawa, Fullerowska zasada komunikacyjności (dialogiczności), przyjmująca normatywną postać: „pogłębiaj kanały porozumiewania się...” i będąca materialnym warunkiem moralności prawa. Prawo wyznaczające dziedzinę polityczną demokracji powinno iść w parze z dialogiem. Ten postulat jest wciąż aktualny, tym bardziej że w świetle przytoczonych przeze mnie koncepcji i przedstawionej argumentacji „uszkodzone relacje społeczne” należą do głównych problemów

⁴⁴ H. Arendt, *Kondycja...*, s. 206.

⁴⁵ Szerzej: poświęciłam temu zagadnieniu artykuł: *Dialog jako arché filozoficznego myślenia o prawie*, (w:) J. Karczewski, M. Żuralska (red.), *Refleksyjność w prawie*, Warszawa 2015.

zamkniętego na dialog społeczeństwa i wyrażają się w niekomunikacyjnym prawie.

Monologiczne relacje społeczne odzwierciedlają kondycję prawa pomijającego (czy nawet opresjonującego) etyczny warunek tkwiący w uznaniu (potwierdzeniu) relacyjnej podmiotowości człowieka. Kiedy Levinas pisze, że „twarz mówi”, posługując się swoim autorskim pojęciem oznaczającym to, co najbardziej unikalne i reprezentatywne dla niepowtarzalnej jednostki i jej wrażliwej tożsamości, podkreśla, że to właśnie ona, tkwiący w niej zasób człowieczeństwa „umożliwia i rozpoczyna wszelki dyskurs”⁴⁶.

Widniejący na jednej z wielu relacjonowanych demonstracji w USA transparent *People have spoken*, zgodnie z performatywną teorią zgromadzeń jest wyjątkowo wymownym hasłem ludzi manifestujących swoje prawo do uczestniczenia w decydowaniu o wspólnocie politycznej. Znów mówienie i działanie miałyby się spłacać niemal jak w złotych czasach *polis* w atmosferze dalekiej od barbarzyństwa. I w ten sam sposób Levinas: „mówić, to czynić świat wspólnym”⁴⁷. „W rozmowie świat nie jest już tym, czym był w separacji (...), ale tym, co daje: komunikowalnością, tym, co pomyślane, powszechnością”⁴⁸.

REFERENCES

- Arendt H., *Kondycja ludzka* (tłum. A. Łagodźka), Warszawa 2010
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu* (tłum. D. Grinberg, M. Szawiel), Warszawa 2014
- Butler J., *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu* (tłum. M. Filipczuk), Warszawa 2014
- Butler J., *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń* (tłum. J. Bednarek), Warszawa 2016
- Chmura M., *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*, Warszawa 2007
- Dryzek J. S., *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford 2002
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009
- Fryer D. R., *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, New York 2004
- Fuller L. L., *Moralność prawa* (tłum. S. Amsterdamski), Warszawa 1978
- Gadacz T., *Odpowiedzialność a sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Levinasa*, (w:) J. Pawlica (red.), *O odpowiedzialności*, Kraków 1993
- Gadamer H.-G., *Hermeneutics and Logocentrism*, (w:) D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (eds.), *Dialogue & deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (tłum. D. P. Michelfelder, R. E. Palmer), Albany 1989

⁴⁶ E. Levinas, *Etyka...*, s. 50.

⁴⁷ E. Levinas, *Całość...*, s. 76.

⁴⁸ *Ibidem*.

- Gadamer H.-G., *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. III, Hamburg 1977
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (tłum. B. Baran), Kraków 1993
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane* (tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski), Warszawa 2000
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Tom I. Racjonalność działania a racjonalność społeczna* (tłum. A. M. Kaniowski), Warszawa 1999
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Tom II. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (tłum. A. M. Kaniowski), Warszawa 2002
- Honneth A., *Degeneracje. Walka o uznanie na początku XXI wieku. Wstęp do wydania polskiego*, (w:) A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych* (tłum. J. Duraj), Kraków 2012
- Honneth A., *The I in We. Studies in the Theory of Recognition* (tłum. J. Ganahl), Cambridge 2012
- Honneth A., *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych* (tłum. J. Duraj), Kraków 2012
- Kristeva J., *Geniusz kobiety. Hannah Arendt*, Warszawa 2007
- Leaman O., *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, (w:) D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci* (tłum. M. Kowalska), Warszawa 2012
- Levinas E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo* (tłum. B. Opolska-Kokoszka), Kraków 1991
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą* (tłum. P. Mrówczyński), Warszawa 2000
- Migasiński M., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997
- Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa*, Warszawa 2003
- Mueller K., Czerniak S., *Pomiędzy socjologią a filozofią społeczną. „Walka o uznanie” Axela Honnetha*, (w:) A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych* (tłum. J. Duraj), Kraków 2012
- Popper K. R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1 (tłum. H. Krahelska), Warszawa 2006
- Rossmann A., *Dialog jako arché filozoficznego myślenia o prawie*, (w:) J. Karczewski, M. Żuralska (red.), *Refleksyjność w prawie*, Warszawa 2015
- Rossmann A., *Dialogiczna koncepcja prawa*, Warszawa 2019
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006