

Załącznik nr 2 do wniosku o przeprowadzenie postępowania habilitacyjnego

dr Anna Rossmanith
Katedra Filozofii Prawa i Nauki o Państwie
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa

Autoreferat

1. Imię i nazwisko:

Anna Rossmanith

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe/artystyczne – z podaniem nazwy, miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej:

16 października 2006 roku – doktor nauk prawnych w zakresie prawa – tytuł nadany przez Radę Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Rozprawa doktorska *Filozoficznoprawne znaczenie poglądów Wincentego Lutosławskiego*
Promotor: prof. zw. dr hab. Maria Szyszkowska
Recenzenci: prof. zw. dr hab. Michał Pietrzak, prof. zw. dr hab. Józef Lipiec

19 lipca 2000 roku – magister prawa, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego.

17 czerwca 1994 roku – magister filozofii, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych/artystycznych:

Od 3 grudnia 2007 roku adiunkt, od 1 października 2018 roku starszy wykładowca w Katedrze Filozofii Prawa i Nauki o Państwie Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego.

Od 1 października 2006 roku do 31 października 2008 roku byłam zatrudniona jako adiunkt w Wyższej Szkole Zarządzania i Prawa im. Heleny Chodkowskiej w Warszawie.

4. Wskazane osiągnięcia wynikające z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. z 2017 r. poz. 1789):

a) Tytuł osiągnięcia naukowego/artystycznego:

Autorstwo monografii: *Dialogiczna koncepcja prawa*.

b) (autor/ autorzy, tytuł/tytuły publikacji, nazwa wydawnictwa, rok wydania, recenzent wydawniczy):

Anna Rossmann, *Dialogiczna koncepcja prawa*, Seria Monografie, Wolters Kluwer, Warszawa 2019, ISBN 978-83-8160-506-9, ISSN 1897-4392, e-ISBN 978-83-8160-793-3.

Recenzent wydawniczy: prof. zw. dr hab. Wojciech Załuski.

c) Omówienie celu naukowego / artystycznego ww. pracy/prac i osiągniętych wyników wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania:

Celem naukowym wskazanej pracy jest opracowanie autorskiej koncepcji prawa, która opierałaby się na pojęciu dialogu, wykrystalizowanym dzięki klasycznemu myśleniu dialogicznemu (filozofii dialogu pokolenia Franza Rosenzweiga i Martina Bubera) oraz filozofii Emmanuela Levinasa. Monografia składa się z dwóch części. Pierwsza część poświęcona jest rekonstrukcyjno-krytycznemu przedstawieniu problematyki filozoficznej, źródłowej dla dialogicznej koncepcji prawa. Decyzja o podjęciu analizy filozoficznej uzasadniona jest przekonaniem o konieczności poszukiwania głębokich korzeni określonych stanowisk prawnych, a także właściwego ich niuansowania. W drugiej części książki, posługując się narzędziami, ustalonymi dzięki analizom części pierwszej, przystępuję do zarysowania dialogicznej koncepcji prawa. Moje postępowanie przebiega zatem zgodnie z perspektywą uprawiania filozofii prawa: od filozofii ku prawu. W naszym współczesnym myśleniu o prawie widzę dotkliwy brak zakorzenienia w istotnej refleksji intelektualnej. Książka ta jest w pewnym sensie próbą przeciwstawienia się tej tendencji.

Do tej pory pojęcie dialogu pojawiało się w rozważaniach filozoficznoprawnych przede wszystkim w kontekście hermeneutyki prawniczej lub dyskursywnej teorii prawa, miało zatem charakter wąski, dający się sprowadzić do rozmowy. Pojęcie dialogu może mieć jednak sens dużo bogatszy, odnoszący się do relacji międzyludzkiej jako archimedesowego punktu dociekań metafizycznych (etycznych). Ten sens nadaje mu klasyczna już dziś filozofia dialogu, która z dialogu między *Ja* i *Ty* uczyniła centrum swych refleksji. Jednak zasadniczy ciężar mojej argumentacji zawdzięczam Levinasowi – przedstawicielowi drugiego pokolenia

Anna

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.

Chcę wykazać, że konsekwencje płynące z pojmowania dialogu jako relacji międzyludzkiej pozwalają na tworzenie komplementarnej koncepcji prawa wobec obszarów dociekań nad prawem, wywodzących się z nurtu komunikacyjnego i hermeneutycznego. A zatem zasadnicza teza mojej książki 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, konstytutywnym 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, o tyle dialogiczne ujęcie prawa przenosi nas na grunt jednego z najistotniejszych 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 etyczną, 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 zyskuje mocy obowiązywania dzięki określonemu materialnemu stanowisku etycznemu.

Rekonstrukcyjno-krytycznej analizie w pierwszej kolejności poddane są 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 (*Vermittlung*) nabrało w filozofii charakteru *terminus technicus*. Zajmuję się także znaczeniem zapośredniczenia jako bezpośredniości, co okazuje się pomocne w określaniu struktury relacji dialogicznej. Omawiając Heglowską koncepcję zapośredniczenia posługuję się w znacznej mierze interpretacją immanentną, ponieważ pojęcie zapośredniczenia jest swoiście osadzone w systemie Hegla. 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 poprzez kontekst racjonalności. W dalszej kolejności charakteryzuję prekoncepcję dialogu w ujęciu Friedricha Feuerbacha oraz piszę 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 uczuć, 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*. Następnie podejmuję analizę pojęcia korelacji w późnej myśli Hermanna Cohena (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*) i roli jaką pełniło 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.

Jednak największe znaczenie dla moich wniosków filozoficzno-prawnych mają obszernie analizy pojęcia dialogu. Argumentuję, że istnieje znaczna różnica w ujmowaniu dialogu jako rozmowy oraz jako więzi międzyludzkiej. Teza, którą 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 na gruncie filozofii prawa 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”¹ i budowała „wizję podmiotu ludzkiego jako samoustanawiającego się, samousprawiedliwiającego się *autochtona w bycie*, biorącego świat cały w swoje teoretyczne i techniczne władanie”². W przeciwieństwie do podejścia ugruntowywanego przez Kartezjusza, Kanta, Hegla, a nawet Heideggera, dialogiści przyznają pierwszorzędną wagę relacji międzyludzkiej. Precyzują znaczenie dialogu w perspektywie krytyki systemowości filozofii europejskiej. Zwłaszcza ma ona godzić w spekulatywny

¹ Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 297.

² 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.

Alces

idealizm Hegla. Krytykę tę dopełnia Levinas koncepcją *Innego* (z pewnością niemieszczącego się w z góry określonej całości). Heglowski duch absolutny, który jest kwintesencją jedności poszczególnych postaci ducha, wyklucza możliwość napotkania czegokolwiek innego, co nie nadaje się do włączenia w ową jedność.

Pytanie rozpoczynające dialog jest także inaczej postawionym pytaniem o sens człowieczeństwa. Wobec tego 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. Tylko 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 określali więź 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*. Podmiotowość dochodzi do głosu w relacji dialogicznej. Podmiot, to ktoś pozostający w relacji z *Ty*. Rację należałoby zatem przyznać tym autorom badającym filozofię dialogu, którzy traktują ten nurt jako odmianę egzystencjalizmu, przynajmniej w odniesieniu do rudymentów ontologicznych. Zwłaszcza jest to widoczne, kiedy weźmie się pod uwagę, że

Alas

cechą wspólną wszelkich odmian egzystencjalizmu jest intencjonalność egzystencji³, rozumianej jako istotna otwartość człowieka, oraz jej niepowtarzalność.

Śledząc charakterystyczne dla filozofii europejskiej znaczenie podmiotu, zastanawiam się, w jaki sposób filozofia dialogu zmieniła to pojęcie. Rozpoczynam od krótkich analiz problematyki podmiotowości w filozofii nowożytnej i współczesnej pod kątem krytyczno-porównawczym w stosunku do podmiotu u dialogistów. Zaznaczam świetność nowożytnego podmiotu poczynając 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 transcendentnego z *Innym* wskazuje na to, że stosunek pomiędzy podmiotem transcendentnym a *Innym* nie ma charakteru bezpośredniego, tylko w sposób konieczny jest zapośredniczony przez świat⁴.

Odwołuję 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

³ Por. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972, s. 378.

⁴ Por. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlin, New York 1977, s. 175.

podmiotu – samo użycie przez niego terminu „podmiot” podkreślać ma naturę człowieka i językową strukturę tej natury⁵.

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 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.

Levinas inspiruje zasadnicze wątki tej pracy przede wszystkim jako twórca nowej etyki, której ugruntowanie stało się możliwe dzięki rozwijanej przez niego metodzie fenomenologicznej. Argumentuję, że przewyżczenie metafizyki w tradycyjnym rozumieniu (zwrot etyczny) przynosi konsekwencje refleksji filozoficznoprawnej. 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 przyznający pierwszeństwo ontologii – pierwsze i najbardziej palące pytania są to pytania etyczne. Twierdzenie, że etyka jest pierwszą filozofią (które przyniosło

⁵ Por. D.-R. Fryer, *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, Other Press, New York 2004, s. 31.

Levinasowi wzmoczoną 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 człowiekiem⁶. Takiemu ujmowaniu etyki niezwykle sprzyja wybrana przez Levinasa metoda: redukcja *pathosu*, przywoływanie szczegółu, codzienności, tego, co niskie⁷. Tak właśnie rodzi się – nawiązując do określenia Heideggera – „etyka fundamentalna”, czy też raczej właściwa metafizyka⁸. To, co zwyczajne i proste: doświadczenia życia codziennego, których wartość wyniosła fenomenologia, rozpatrywane na poziomie – właściwie według Levinasa – metafizycznym, zyskują swój sens w kategoriach etyki fundamentalnej, będącej swoistym odpowiednikiem ontologii fundamentalnej Heideggera. Levinas uważany jest za filozofa, który sformułował najradykałniejszy wymóg etyczny, jaki pojawił się w historii refleksji moralnej⁹. Moje rozważania nad Levinasowską etyką powstały z fascynacji nią, a zwłaszcza pogłębioną refleksją nad czystą dobrocią i nieskończoną odpowiedzialnością. Tkwi w tej etyce potęga przekonania (całkowicie ponadreligijnego), że dobroć, jeśli może się ujawnić, ujawni się w relacjach międzyludzkich. Levinasowska „sytuacja” etyczna jest sytuacją graniczną, to znaczy taką, w której wykraczamy poza naszą przedmiotowość. Materialne zasady moralne zawodzą, czynienie zaś z nich przymusu – uprzedmiotawia człowieka, w sensie etycznym sprawiając, że te przymuszone decyzje stają się bezwartościowe. Levinasowska sytuacja etyczna jest sposobem na upodmiotowienie. W jej perspektywie rozważam szczegółowe problemy związane z wojną i imigracją, których filozoficznoprawne i filozoficznopolityczne rozwinięcie znajduje się w drugiej części książki. Stawiam pytanie dotyczące odpowiedzialności za tych, którym zagraża wojna i ubóstwo, a właściwie za wszystkich, którzy znajdują się z różnych przyczyn w sytuacji *Innego*. Podejmuję także zagadnienie etyki troski z powodu jej bliskości z filozofią dialogu w pojmowaniu sensu relacji międzyludzkiej dla etycznego wymiaru człowieczeństwa.

Istotne analizy wiążą się z dokonaniem przez Heideggera i Levinasa przemian w fenomenologii. Dowodzę, że zdecydowały one o możliwości nowego spojrzenia na strukturę świadomości. To, że struktura świadomości ma charakter dialogiczny, a nie wyłącznie

⁶ Por. H. Putnam, *Levinas and Judaism*, w: *The Cambridge Companion to Levinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge University Press 2002, s. 35.

⁷ Por. M. Dupuis, *Postacie transcendencji. Levinas – Wahl*, w: *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WFiS UW, Warszawa 2002, s. 116.

⁸ Por. M. Dupuis, *Postacie transcendencji...*, s. 116.

⁹ Por. J. Migasiński, *Słowo wstępne...*, s. 9.

Alas

intencjonalny, sugerował już Buber, nie przeprowadził jednakże argumentacji w tym zakresie. Przekonuję, że podstawowe 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, natomiast myślenie dialogiem ukazuje wtórność płaszczyzny poznawczej.

Drugą część książki, zwróconą bezpośrednio ku prawu, zacznę od wyznaczenia perspektywy dzięki dwóm współcześnie ważnym teoriom filozoficznoprawnym, wyrosłym z nurtu komunikacyjnego i hermeneutyki, odnoszącym się do pojęcia dialogu w znaczeniu węższym, które traktują to pojęcie jako twórczy budulec pojmowania prawa. Dowodzę, że 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 dialogu. Niedostrzeżone aspekty dialogu – w największym stopniu właśnie poprzez swoją nieobecność – wpływają na specyfikę owych teorii, co zarazem oznacza specyfikę podejścia do prawa. Jest pewnym paradoksem, określać teorie komunikacyjną oraz hermeneutykę jako monologiczne – są o tyle monologiczne, o ile nie uwzględniają znaczenia dialogu jako więzi międzyludzkiej konstytuującej podmiot. (Zarzut przyjęcia postawy „samotnego monolisty” stawiał Jürgen Habermas Dworkinowi, komentując koncepcję sędziego Herkulesa.)

Dialogiczność zarysowywanej przeze mnie koncepcji przejawia się w płaszczyźnie ogólniejszej, dotyczącej samej natury prawa oraz szczegółowszej, odnoszącej treść prawa do dającego się wyprowadzić z filozofii dialogu pewnego etosu, który określam mianem sprawiedliwości dialogicznej. Jeśli chodzi o naturę prawa, to Levinas pozostawił nie do przecenienia wskazówki w postaci wizji 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

Apes

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 uczynienia relacji międzyludzkiej symetryczną 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.

Relacyjność jako filozoficznopolityczny problem badawczy jest nicią przewodnią przeprowadzonych przeze mnie porównawczych analiz modelu demokracji deliberatywnej i dialogicznej. Punktem wyjścia jest deliberatywny zwrot w teorii demokracji, polegający na dyskursywnym kształtowaniu decyzji podejmowanych przez wspólnotę polityczną. O ile demokracja deliberatywna kładzie nacisk na rozmowę jako źródło porządku (demokratyczną formę podejmowania decyzji), o tyle demokracja zabarwiona dialogicznie wynosiłaby na pierwszy plan tego porządku kształtowanie upodmiotawiających więzi międzyludzkich.

Kontynuując wątek etyczny oraz przyjmując metodologiczne założenie o istnieniu zasadniczego związku między etyką a filozofią polityki, podejmuję dyskusję nad współczesnym problemem imigracji, jest to uzasadnione swoistością ujęcia problematyki *Innego* zarówno przez nurt deliberatywny, jak i dialogiczny. Przekonuję, że argumentacja z płaszczyzny dialogicznej może stanowić istotne wsparcie etycznej flanki w tej debacie. Uzupełniająco przywołuję również wybrane wątki myśli politycznej Józefa Tischnera, koncentrując się zwłaszcza na zagadnieniu współistnienia społecznego i dialogicznego aspektu pracy.

Rozdział kończący monografię został poświęcony wydobyciu cech sprawiedliwości dialogicznej poprzez skonstrastowanie koncepcji sprawiedliwości proceduralnej (Johna Rawlsa) z koncepcją sprawiedliwości deliberatywnej opartej na uznaniu (Axela Honnetha). Relacje międzyludzkie objęte prawem są sprawiedliwe dialogicznie, kiedy zawierają element potwierdzenia *Innego*. Sam termin „potwierdzenie” (mający genezę w klasycznej filozofii dialogu) charakteryzuję porównawczo z Honnethowskim „uznaniem”. Mimo istotnych różnic zarówno sprawiedliwość deliberatywna oparta na uznaniu, jak i sprawiedliwość dialogiczna oparta na potwierdzeniu *Innego*, przyjmują podobne stanowisko krytyczne w stosunku do



sprawiedliwości proceduralnej, są mianowicie zgodne, że dystrybucja dóbr jest zagadnieniem wtórnym w stosunku do problematyki relacji międzyludzkich, a zwłaszcza wzajemnego odniesienia relacji etycznych i prawnych, stanowiących tkankę sprawiedliwości. Sprawiedliwość dialogiczna konsekwentnie odwołuje się do solidarności globalnej, przekraczającej granice państw czy kontynentów i opiera się na dzielonym człowieczeństwie. Takie jej rozumienie ma w dobie narastających globalnych problemów wyraźny walor praktyczny.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych (artystycznych):

(Publikacje po doktoracie 2007-2019)

Pozostałe prace koncentrują się na kilku obszarach badawczych.

Jako pierwszy chciałabym wskazać obszar nawiązujący do problematyki mojego głównego zainteresowania badawczego: dialogu. Artykuł, który pozostaje w jego spektrum, jest poświęcony kategorii praworządności (*Praworządność w perspektywie zasady podtrzymywania oraz pogłębiania komunikacji między ludźmi*, "Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica" 2019, t. 87, s. 131-141, ISSN 0208-6069). Na podstawie klasycznej już dziś koncepcji Lona L. Fullera, czyniąc gruntem dociekań bliski mi wątek filozoficznego namysłu nad sensem pojęcia prawa, postanowiłam poddać analizie mniej eksponowany aspekt koncepcji moralności prawa, mianowicie tzw. zewnętrzne prawo naturalne, wyrażające materialną zasadę podtrzymywania i pogłębiania komunikacji między ludźmi. Zasadnicza teza artykułu mówi, że formalny postulat praworządności (zarówno w szerszym wymiarze jako tzw. wewnętrzna moralność prawa, jak i węższym jako jeden ze szczegółowych warunków granicznych dobrego prawa) domaga się materialnego kontekstu, bez którego nie może być w pełni trafnie zrozumiany. Do tego materialnego kontekstu zaliczam filozoficzne podstawy stanowiska Fullera, zwłaszcza pogląd na człowieka zawarty jako rudymet w wewnętrznej koncepcji prawa (podkreślający świadomość i odpowiedzialność jednostki) oraz jego skonkretyzowanie w postaci zasady zewnętrznej moralności prawa, która uwypukla porozumienie między ludźmi jako konstytutywny aspekt człowieczeństwa. A zatem porządek prawny ma sens i zasługuje na swoje miano, jeśli nie rozrywa komunikacji społecznej, jeśli ją podtrzymuje i jej służy.

Kolejny tekst, należący do tego obszaru, który chciałabym wyróżnić, jest poświęcony próbie określenia, czy dialog może być traktowany jako *arché* prawa (*Dialog jako arché filozoficznego myślenia o prawie*, w: *Refleksyjność w prawie. Inspiracje*, redakcja naukowa J.

Karczewski, M. Żuralska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 133-142, ISBN 978-83-235-2048-1). W poszukiwaniach tych sięgam do bogatego znaczeniowo greckiego terminu *arché*, którego wielowymiarowość pozwoliła mi na wstępnym etapie moich badań nad dialogiem postawić pytanie ontologiczne i teleologiczne o prawo. Wątki te w monografii, przedstawionej jako osiągnięcie naukowe, zostały już inaczej rozwinięte, ponieważ za sprawą fenomenologii Levinasa, przestaję się koncentrować na byciu jako kategorii ontologicznej, natomiast podkreślam etyczny poziom relacji.

Transformacja związana z przyjęciem fenomenologicznej płaszczyzny badawczej została przeze mnie przeanalizowana w artykule *Philosophical Roots of the Dialogical Concept of Law* („Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2016, nr 2 (13), s. 51-58, ISSN 2082-3304). Argumentuję w nim, że przełom fenomenologiczny dokonany przez Levinasa, doprowadził do przekształcenia świadomości intencjonalnej w świadomość dialogiczną, której struktura oddaje konstytutywną dla człowieka relacyjność. Dzięki temu dialogiczna koncepcja prawa zyskuje ugruntowanie filozoficzne i metodologiczne. Zwracam uwagę na to, że relacyjność (zdolność do spotkania etycznego) w ujęciu Levinasa została poprzedzona stworzoną przez klasyków filozofii dialogu koncepcją więzi międzyludzkiej. Mimo znaczących różnic między tymi stanowiskami, odnaleźć w nich można fundamentalne podobieństwo tkwiące w stosunku do struktury świadomości uczestnika spotkania.

Następny obszar badawczy ześrodkowuje się na dwóch problemach rozstrzyganych na płaszczyźnie aksjologicznej: pierwszym – wiążącym refleksję filozoficznoprawną z postulatem podmiotowej postawy wobec innych i samego siebie (*Prawo do samotności jako podstawa koncepcji pokoju według Giorgio del Vecchio*, w: *Pokój i demokracja*, redakcja naukowa M. Szyszkowska, Dom Wydawniczy tchu, Warszawa 2009, s. 318-323, ISBN 978-83-89782-58-8) oraz prawem do ochrony podmiotowości (*Potrzeba ochrony podmiotowości w dobie globalnej kultury masowej*, w: *Prawo w dobie globalizacji*, redakcja naukowa T. Giaro, Liber, Warszawa 2011, s. 45-51, ISBN 978-83-7206-172-0), drugim – odnoszącym się do protreptycznej funkcji filozofii jako wychowaniu ku wartościom w związku z prawem do sprawiedliwego osądzenia trudnego przypadku (*Wrażliwość aksjologiczna sędziego*, w: *Dyskrecjonalność w prawie*, redakcja naukowa T. Stawecki, W. Staśkiewicz, LexisNexis, Warszawa 2010, s. 253-257, ISBN 978-83-7620-496-3). W tekstach tych łączę zagadnienie podmiotowości ze spuścizną kantyizmu, to znaczy z niezależniającą jednostkę (zarówno na poziomie poznawczym, jak i etycznym) mocą rozumu. Chodzi o to, że człowiek jako byt rozumny może wykraczać poza wąskie empiryczne realia. Giorgio del Vecchio, który jest krytykiem pozytywizmu prawniczego, sformułował jeden z najbardziej interesujących

postulatów współczesnej filozofii prawa, wyrażający kategoryczny sprzeciw wobec przedmiotowego traktowania jednostki, dający się określić jako prawo do samotności. We wskazanym artykule analizuję przedstawione przez del Vecchio filozoficzne racje na rzecz poszerzenia katalogu praw człowieka o wspomniane wyżej prawo. Bowiem rolą prawa pozytywnego (inspiracja myślą Kanta) jest pogłębianie wolności obywateli, tzn. umożliwianie im życia w wymiarze indywidualnym. Prawo do samotności oznacza prawo do życia wewnętrznego, wyrażającego się w samodzielnej refleksji i wartościowaniu. Zajmuje ono nadrzędną pozycję wśród naturalnych uprawnień. Właśnie wizja dążenia do pełniejszej autonomii człowieka, ugruntowanej na prawie do samotności, chroni przed koncepcjami poświęcania jednostki państwu czy innemu bytowi zbiorowemu i prowadzi del Vecchio do filozoficznej idei pokoju. Na to, że samotność jest konstytutywnym aspektem człowieczeństwa zwracam również uwagę w artykule *Potrzeba ochrony podmiotowości...* Argumentuję, że jeśli postulat ten nie zyska filozoficznego uzasadnienia, umożliwiającego subtelne rozpoznawanie wartości niezbędnych dla ochrony podmiotowości, prawo wcześniej czy później może stać się instrumentem pogłębiającym regres człowieczeństwa. Równolegle do kwestii związanej z treścią reguł prawnych pojawia się problem ich stosowania przez sędziego. W tekście *Wrażliwość aksjologiczna...* przekonuję, że „filozoficzność” sędziego w przeciwieństwie do jego urzędniczej natury, charakteryzującej się uproszczoną mentalnością, przejawia się w zdolności poznania i rozpoznawania wartości.

Istotny obszar moich naukowych zainteresowań wiąże się z refleksją filozoficznopolityczną, odsłaniającą głębokie relacje między pojmowaniem prawa a przyjmowaną koncepcją polityki. Uważam te relacje za niezmiennie fascynujące. Pierwszy tekst z tego obszaru, który chcę przedstawić, jest poświęcony jednej z najważniejszych wartości dla filozofii polityki, mianowicie wolności (*Wolność i nieprzeciętność – przyczynek do analizy filozoficznopolitycznej*, w: *Nieprzeciętność. Dylemat wolności*, redakcja naukowa M. Szyszkowska, A. Rossmanith, Dom Wydawniczy tchu, Warszawa 2013, s. 92-107, ISBN 978-83-63104-05-4), rozumianej zgodnie z antyczną tradycją Arystotelesa i Platona, którą ożywiło piśmarstwo Hannah Arendt. Zasadnicza teza tego artykułu jest zakotwiczona w Heideggerowskiej koncepcji wolności powiązanej z prawdą w jej pierwotnym sensie, tzn. otwartością egzystencji na świat. Pozwala to na rozróżnienie odhumanizowanego świata *Das Man* oraz świata *bycia* jako procesu twórczego. Dowodzę, że ten pęknięty model człowieczeństwa implikuje polityczne konsekwencje. Stawiam m.in. pytanie o zdolność do urzeczywistniania wolności politycznej przez człowieka kultury masowej.

Alcy

Kolejne teksty, które mogłabym zaliczyć do filozoficznopolitycznego obszaru badawczego łączy analiza płaszczyzny aksjologicznej przyjmowanej przez wspólnotę polityczną, jaką jest społeczeństwo demokratyczne (m.in. *Fasadowość różnorodności w społeczeństwie demokratycznym*, w: *Normalność i kryzys – jedność czy różnorodność. Refleksje filozoficzno-prawne i ekonomiczno-społeczne w ujęciu aksjologicznym*, redakcja naukowa J. Oniszczyk, Oficyna Wydawnicza Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 2010, s. 177-187, ISBN 978-83-7378-556-4; *Krytyka aksjologicznych podstaw demokracji*, w: *Demokracja w XXI wieku*, redakcja naukowa M. Szyszkowska, Dom Wydawniczy tchu, Warszawa 2009, s. 360-369, ISBN 978-83-89782-57-1).

Chciałabym jeszcze wyróżnić tekst, poświęcony antropologicznej perspektywie rozważań o demokracji w ujęciu przedwojennego przedstawiciela filozofii neoromantycznej – Wincentego Lutosławskiego (*Antropologiczna perspektywa rozważań o demokracji w ujęciu Wincentego Lutosławskiego*, „Archiwum Nauki PAN i PAU”, seria wydawnicza Polskiej Akademii Umiejętności *W służbie nauki*, redakcja naukowa J. Małcki, Kraków 2010, s. 127-141, ISBN 978-83-7676-051-3). Moja refleksja, która zyskała dystans po kilku latach od zakończenia prac badawczych nad systemem Lutosławskiego, skupiła się na pozytywnych wątkach krytyki demokracji, m.in. idei społeczeństwa obywatelskiego jako kategorii normatywnej. Dostrzegam pewną spójność z krytyką, która jest związana z sytuowaniem demokracji w kontekście kultury masowej.

Myśl Lutosławskiego jest także przedmiotem artykułu poświęconego poszukiwaniu koncepcji politycznej, która byłaby dostrojona do metafizycznej podstawy życia społecznego (*Alternatywa dla poglądów socjalistycznych w filozofii Wincentego Lutosławskiego*, w: *Socjalizm i jego różnorodne koncepcje*, redakcja naukowa M. Szyszkowska, Warszawa 2008, s. 180-190, ISBN 978-83-89782-15-1).

Kolejny tekst, który można zaliczyć do tego obszaru dotyczy ideowego zaangażowania intelektualisty w wymiarze publicznym (*Człowiek zaangażowany*, w: *Ideowość w polityce*, redakcja naukowa M. Szyszkowska, Warszawa 2007, s. 226-232, ISBN 978-83-89782-39-7).

Zetknięcie filozofii polityki z filozofią społeczną wyznacza pewną poddziedzinę w obrębie filozoficznopolitycznego obszaru badawczego. Należy tu artykuł analizujący polityczną utopię Lutosławskiego, poszukującego ugruntowania rzeczywistości społeczno-politycznej w eleuteryzmie – stanowisku programowo indeterministycznym. Jednym z najciekawszych wątków wartych uwypuklenia jest problem korelacji między odpowiedzialnością wolnych jednostek a stabilnością demokracji jako wspólnoty politycznej

z jednoczesnym odrzuceniem dominacji państwa (*Metafizyczne uzasadnienie filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego. Studia i prace” 2016, nr 3 /27, Oficyna Wydawnicza Szkoła Główna w Warszawie, s. 152-173, ISSN 2082-0976).

W drugim tekście, który można merytorycznie usytuować w obszarze zetknięcia filozofii polityki z filozofią społeczną, poszukiwałam filozoficznego rozwinięcia idei wspólnotowości (*Filozoficznoprawne aspekty wspólnotowości*, w: *Dzisiejsze znaczenie ideałów spółdzielczości*, redakcja naukowa M. Szyszkowska, Wszechnica Polska, Warszawa 2013, s. 129-132, ISBN 978-83-89077-18-9).

Filozoficznoprawna i filozoficznopolityczna płaszczyzna badawcza wykorzystana została w rozdziale książki zbiorowej poddającym analizie pojęcie narodu w świetle polskiej myśli neoromantycznej (*Filozoficznoprawne aspekty pojmowania narodu w polskiej filozofii neoromantycznej*, w: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, redakcja naukowa P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, Lexis Nexis, Warszawa 2009, s. 540-557, ISBN 978-83-7620-262-4).

Wśród pozostałych publikacji, mających za przedmiot refleksję teoretyczno- i filozoficznoprawną, chciałabym jeszcze wskazać artykuł poświęcony prawnonaturalnym elementom obowiązującej Konstytucji RP, który zawiera skondensowany przegląd teorii prawa natury, a zatem poddaje pod rozważenie złożoność interpretacyjną związaną z tym zagadnieniem (*Przegląd teorii prawa natury. Elementy prawnonaturalne w obecnie obowiązującej Konstytucji RP*, „Lexus”, Warszawa 2010, nr 3 /18, s. 28).

