

Bogusław Milerski*
Warszawa

Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy

Świat ma dwojake oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa może być dwojaka, tak jak dwojake są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja–Ty. Drugim jest para słów Ja–Ono. [...] Tym samym dwojake jest także Ja człowieka. [...] Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja–Ty i Ja podstawowego słowa Ja–Ono. [...] Kto mówi Ty, nie ma za przedmiot czegoś. [...] Ty z niczym nie graniczy. Kto mówi Ty, ten nie ma czegoś, nie ma nic. Ale znajduje się w relacji¹.

Od tych powszechnie już znanych stwierdzeń rozpoczyna Martin Buber swój główny traktat filozoficzny *Ja i Ty* z 1923 r. Ujęcie Bubera stało się swoistą matrycą myślenia dialogicznego, także w zakresie refleksji wychowawczej. W niniejszym przyczynku spróbujemy w skrótovej i syntetycznej formie zrekapitulować wielość inspiracji leżących u podstaw filozofii dialogu, oraz ukazać podstawowe wyznaczniki treściowe tego typu namysłu. Naszym celem jest jednak nie tylko syntetyczna rekonstrukcja filozoficznych podstaw pedagogiki dialogu, lecz również wyjście poza nią poprzez jej poszerzenie i ukazanie nowych perspektyw.

Inspiracje filozofii dialogu

Rozpocznijmy od stwierdzenia pewnej filozoficznej oczywistości, że elementy myślenia dialogicznego wpisane są w historię filozofii od Platona. Mimo

* Ks. dr hab. Bogusław Milerski, prof. ChAT, jest kierownikiem Ekumenicznego Instytutu Pedagogicznego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

¹ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 39–40.

że w przypadku współczesnej filozofii dialogu bezpośrednie inspiracje filozofią Platona są ograniczone², to jednak niezaprzeczalny pozostaje fakt, że dialogi Platona stanowią chyba jeden z najważniejszych historycznych przykładów refleksji osadzonej w perspektywie dialogicznej. Wydaje się, że dzisiejsze znaczenie dialogiki Platona opiera się na jego przekonaniu, że w dialogu pierwszeństwo przynależy nie tyle umiejętności udzielania odpowiedzi, ile przede wszystkim sztuce zapytywania. „Do najgłębszych myśli, jakich nam dostarczyło przedstawienie Sokratesa przez Platona, należy stwierdzenie, że postawienie pytania jest – całkowicie wbrew potocznym mniemaniom – trudniejsze niż odpowiedź”³. Dialog opiera się na specyficznym typie rozmowy, której celem jest poszukiwanie prawdy potrafiącej „odmienić” rozmówców. Kluczem do rozumianego dialogu jest sztuka stawiania pytań i etos wzajemnego uznania.

Drugim istotnym źródłem filozofii dialogu były inspiracje biblijne oraz niektóre nurty teologiczne rozwijane w ramach judaizmu i chrześcijaństwa. Wskazując na tradycję biblijną, należy podkreślić, że to właśnie ona zerwała z naturalistycznym ujęciem religii. Wiara żydowskich patriarchów zaczęła odchodzić zarówno od naturalistycznych przedstawień Boga, jak i zakorzenionego w doświadczeniu natury cyklicznego charakteru czasu religijnego. Przyjęte w kręgu kulturowym Bliskiego Wschodu religijne odtwarzanie świętych wydarzeń, które rozegrały się *in illo tempore*, zastąpiła metafora wędrówki przez pustynię – drogi prowadzącej ku czemuś nowemu i dotąd nieznanemu. Tradycji biblijnej obce było myślenie magiczne i ezoteryczne, a także filozoficzno-mistyczne w kategoriach myślenia o Bogu jako duchowej, ontycznej Jedni. Biblia zradykalizowała natomiast ideę suwerenności Boga oraz podkreśliła – wyrażając to w języku filozofii – jego transcendentny i personalny charakter. W tym sensie Bóg objawia się nie tyle jako przesłanka świata naturalnego czy metafizyczna zasada rzeczywistości, ile przede wszystkim jako „Naprzeciwno” bytu ludzkiego, jako Ty wobec człowieka. Za podstawowe medium tak rozumianego objawienia zostało uznane słowo. Rekonstruuąc przesłanki filozofii dialogu należy stwierdzić, że jest ona *sui generis* formą filozofii religii czy wręcz teologii. Jej podstawową cechą nie jest jednak formułowanie i apologia doktryny czy dogmatów, lecz przede wszystkim ukazanie możliwości doświadczenia Tego, który jest, aczkolwiek jest ukryty i tym samym wymyka się poznaniu ludzkiemu. Często, jak w przypadku teologii protestanckiej, myśl dialogiczna umożliwiała pozytywną recepcję procesów sekularyzacyjnych i formułowanie wykładni nakierowanych na świadomość nowoczesną, np. idei świeckiego chrześcijaństwa czy tzw. teologii ateistycznej.

² Egzemplarycznym potwierdzeniem ograniczonego charakteru związków pomiędzy współczesną filozofią dialogu a dialogiką Platona jest prześledzenie odniesień do Platona w monografii Józefa Tischnera oraz ich interpretacji w kontekście filozofii Lévinasa. Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 493–494.

Po trzecie, filozofia dialogu wyrosła z krytyki europejskiej filozofii świadomości. Jej głównymi postaciami były idealistyczna filozofia transcendentálna oraz racjonalistyczna metafizyka. Ich wyznacznikiem było przekonanie, że świat ujawnia się na poziomie świadomości (na ogół w jej transcendentálnym wymiarze). W tym sensie rozum jest w stanie ująć go w pojęciach oraz opisać w sposób całościowy i systematyczny. Ikoną i swoistym spełnieniem takiej tradycji myślowej stał się system filozoficzno-teologiczny Georga W. F. Hegla. W opinii filozofów dialogu był on zwieńczeniem końca starego myślenia. W tym kontekście filozofia dialogu była formą protestu wobec heglizmu, a szerzej – wobec wszystkich idealistycznych, systemowych i całościowych, a przez to unifikujących filozofii. Z tego też względu zarówno Martin Buber, jak i Franz Rosenzweig swoich inspiracji szukali w filozofiach kontestujących heglizm, i to zarówno u przedstawicieli tzw. lewicy heglowskiej, zwłaszcza u Ludwika Feuerbacha, jak również w filozofii języka Wilhelma von Humboldta czy egzystencjalizmie Soerena Kierkegarda. „Zostać dobrze powieszonym jest czymś lepszym od złego małżeństwa”⁴. To motto, którym Kierkegaard rozpoczął *Okruchy filozoficzne* (1843), można przypisać również filozofii dialogu. Złym małżeństwem jest bowiem próba pogodzenia myślenia o człowieku, o jego egzystencji z refleksją idealistyczną, systemową, racjonalistyczną. Trafnie ujmuje to konstatacja Hansa-Georga Gadamera, będąca pochwałą dialogiki Platona i jednocześnie krytyką systemowej dialektyki Hegla: „Dialektyka Hegla stanowi monolog myślenia, który chciałby z góry osiągnąć to, co w każdej rozmowie dojrzewa stopniowo”⁵. Z powyższych względów filozofia dialogu odcinała się od kolejnej ważnej cechy idealistycznej filozofii transcendentálnej oraz racjonalistycznej metafizyki, a mianowicie teorii partycypacji ontycznej. Nie mogła zaakceptować twierdzenia o poznawczej, jak i ontycznej determinacji rzeczywistości przez istnienie bytu, w którym wszystkie inne byty partycypują i z którego czerpią nie tylko rację, lecz również warunki swego istnienia. Według takiego ujęcia, kontyngencja (przygodność) bytu mogła być doświadczana co najwyżej na poziomie istnienia, ale już nie jego istoty. Teoria partycypacji przeciwstawiała się tym samym podstawowemu przekonaniu filozofów dialogu o ostatecznej przygodności i ostatecznym nieuwarunkowaniu bytu ludzkiego. Z tych powodów krytykowali oni nie tylko dążenia intelektualne do sprowadzenia do wspólnego mianownika tego, co nie jest redukowalne, a mianowicie różnorodności i przygodności egzystencjalnej, lecz również negowali istnienie takiego wspólnego mianownika. Bóg nie może być bowiem traktowany w kategoriach metafizycznej zasady świata. On nie jest „wspólnym mianownikiem” rzeczywistości, lecz jej „Ty” – jej „Naprzeciwko”, mającym oblicze i imię. W tym sensie filozofia dialogu jest krytyką filozofii odwołującej się do koncepcji partycypacji ontycznej. Zdaniem Józefa Tischnera, podstawowym mankamentem teorii partycypacji, a więc także teorii tomistycznej, są podejmowane w nich:

⁴ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*. *Chwila*, przekł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 2.

⁵ H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 502.

próby rozwinięcia intencjonalnej teorii przedmiotu, respective teorii bytu [...]. Pomiągają one – może z wyjątkiem teorii Platońskiej – to, że otwarcie [...] na uczestnictwo jest otwarciem dialogicznym, w którym daną pierwotną nie jest ani byt, ani przedmiot, lecz inny człowiek – ty, on, ona, my, wy, oni. To dialog, a nie spostrzeżenie, stawia nas u początków hierarchii świata⁶.

W kontekście rozważań pedagogicznych uzasadniona jest konkluzja, że filozofia dialogu nie była w swych podstawach formą filozofii wychowania. Chyba wszystkie nurty przynajmniej europejskiej filozofii dialogu były bowiem rozwijane przede wszystkim w perspektywie problematyki religijnej oraz pytań z zakresu filozofii człowieka. Mimo że filozofia dialogu nie jest w swej istocie filozofią wychowania, nie oznacza, że nie proponuje ona określonej filozoficznej wizji wychowania. Będąc formą filozofii człowieka, daje ona bowiem podwaliny pod rozwój dialogicznie zorientowanej filozofii wychowania. Definiując byt ludzki w kategoriach relacyjnych, a następnie opisując ową relacyjność, także w aspekcie społecznym, dostarcza ona inspiracji dla refleksji edukacyjnej.

Wielość nurtów filozofii dialogu

Zazwyczaj filozofię dialogu utożsamiamy z działalnością myślicieli żydowskich, poczynając od jej twórców skupionych wokół środowiska frankfurckiego (uniwersytet, Wolny Żydowski Dom Oświatowy), a mianowicie Martina Bubera i Franza Rosenzweiga, oraz ich kontynuatorów, m.in. Emmanuela Lévinasa. Doceniając ich niezaprzeczalny wkład, współcześni interpretatorzy i systematycy myśli dialogicznej często właśnie do nich ograniczają swoje rozprawy. Jeżeli mamy do czynienia z poszerzeniem zakresu inspiracji, to na ogół pojawia się w tym kontekście nazwisko austriackiego filozofa Ferdinanda Ebnera, a na gruncie rodzimym – Józefa Tischnera. Takie podejście prezentuje zarówno Jan Andrzej Kłoczowski w wydanej niedawno *Filozofii dialogu*⁷ czy Michael Theunissen, filozof berliński w fundamentalnej rozprawie ukazującej społeczno-filozoficzne znaczenie dialogiki pt. *Inny. Studium społecznej ontologii współczesności*⁸. Należy jednak pamiętać, że myślenie w kategoriach dialogicznych było rozwijane od początku równolegle w kilku środowiskach, nie mających często ze sobą żadnych kontaktów. Tak więc, dzieła będące do dnia dzisiejszego ikonami filozofii dialogu, a mianowicie *Gwiazda zbawienia* F. Rosenzweiga (1921) oraz *Ja i Ty* M. Bubera (1923), nie są jedynymi przejawami ówczesnej refleksji dialogicznej. Z tego też względu, w niniejszym przyczynku spróbujemy wskazać na te

⁶ J. Tischner, dz. cyt., s. 20.

⁷ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 7nn.

⁸ M. Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, s. 254nn.

nurty, które rzadziej są omawiane w literaturze przedmiotu.

Pewne elementy myślenia dialogicznego uwidoczniły się w refleksji społecznej, czego przykładem może być wczesna praca Theodora Litta *Jednostka i wspólnota: podstawowe zagadnienia teorii społecznej i etyki* (1919)⁹. Inspiracją były również rozprawy Georga Simmela, nauczyciela akademickiego obu wielkich frankfurczyków. Odrębną kwestią pozostają natomiast dokonania Eberharda Grisebacha, filozofa podejmującego problematykę wychowawczą (*Granice wychowawcy i jego odpowiedzialność*, 1924¹⁰), którego związki z opisywaną przez nas tradycją myślową nie są już tak oczywiste¹¹. Przede wszystkim jednak wzory myślenia dialogicznego propagowali filozofowie religii i teologowie chrześcijańscy. W 1921 r. Ferdinand Ebner, wspomniany już powyżej filozof austriacki, wydał opracowywane przez siebie „fragmenty pneumatologiczne” w formie książkowej pt. *Słowo i duchowe realności*¹². We wstępie do pracy czytamy następującą charakterystykę:

Człowiek jest istotą mówiącą, mającą słowo. Owo słowo posiada on nie ze względów naturalnych czy społecznych. Społeczność w ludzkim sensie nie jest przesłanką języka. Przesłanką jego istnienia jest słowo nadane człowiekowi. Jeżeli więc, aby wyrazić to w pojęciu, ów duchowy aspekt w człowieku nazwiemy Ja, a to, co istnieje poza w relacji do Ja, nazwiemy Ty, możemy skonstatować, że owo Ja i owo Ty, są nam dane właśnie dzięki słowu i w tym, co go tworzy od wewnątrz. Nie są to jakieś puste słowa, którym brakowałoby odniesienia do rzeczywistości [...]. O wiele więcej są to słowa w konkretności i aktualności własnego „bycia wypowiedzianym”. W sytuacji tworzonej przez mowę reduplikują swoją zawartość i realność treści¹³.

Wskazując na istnienie filozofii dialogu uprawianej w kontekście refleksji katolickiej, należy odnieść się do personalizmu rozwijanego od lat 30. XX w., którego klasykami stali się Jacques Maritain i Emmanuel Mounier. Niewątpliwie personalizm uwzględniał relacyjną strukturę bytu ludzkiego i jego dialogiczny wymiar. Tym niemniej namysł nad rzeczywistością, zwłaszcza w zakresie metafizycznego uprawomocnienia osoby ludzkiej, opierał się na teorii partycypacji ontycznej i w tym sensie był reinterpretacją i nowoczesnym rozwinięciem myśli tomistycznej¹⁴. Z tej perspektywy krytykował też te nurty filozofii i pedagogiki

⁹ Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft: Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Leipzig 1919.

¹⁰ E. Grisebach, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Halle, Saale 1924.

¹¹ M. Theunissen, dz. cyt., s. 255.

¹² F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck 1921.

¹³ Cytat za: M. Weiß, *Ebner Ferdinand*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Traugott 1999, t. 15 (www.bautz.de).

¹⁴ Przykładem takiego personalistyczno-tomistycznego podejścia są polskie filozofie wychowania: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, A. E. Szol-

(zwłaszcza niemiecką pedagogikę kultury), które rezygnowały z apriorycznego uznania – jak twierdzono – uniwersalistycznej i realistycznej ontologii, gwarantującej zachowanie jednoczącej i absolutnej podstawy bytu i poznania¹⁵. W przeciwieństwie do takiego podejścia podstawową przesłanką filozofii dialogu – co podkreśliliśmy w poprzednim punkcie – było odrzucenie możliwości uprawiania namysłu legitymizowanego teorią partycypacji. Z tego też względu, uznając obecność dialogiki w refleksji personalistycznej i zbieżność istotnej części implikacji pedagogicznych, nurt personalizmu tomistycznego traktujemy w niniejszej pracy jako odrębne zjawisko filozoficzne. Do tradycji filozofii dialogu zaliczamy natomiast tzw. personalizm dialogiczny, propagowany w Polsce w późniejszym okresie przez Józefa Tischnera, Tadeusza Gadacza, a w pedagogice – Janusza Tarnowskiego.

Myślenie dialogiczne pojawiło się na początku lat 20. XX w. także na gruncie protestanckim i było związane z powstaniem tzw. teologii dialektycznej. Schemat myślenia dialogicznego odnajdujemy u wielu przedstawicieli tego nurtu, poczynając od jego twórcy Karola Bartha. W *Liście do Rzymian* w kategoriach dialogicznych ujmował on nie tylko relację człowieka do Boga, lecz również istotę wspólnoty ludzkiej. Z jednej strony, wspólnota pod postacią zboru chrześcijańskiego jest źródłem etycznych apeli, z drugiej natomiast, „nie występuje przed jednostką jako ogół czy abstrakt, lecz zawsze jako jednostka, bliźni, inny w pełni swojej egzystencji i jednostkowości. Wspólnota nie jest agregatem ani organizmem. [...] Nie oznacza zniesienia, ograniczenia czy wytarcia niepowtarzalności jednostki”¹⁶. Z tego też względu, w dalszych partiach tekstu Barth nie tylko ujmuje stosunek człowieka do Boga w kategoriach dialogicznych, lecz także wpisuje ów stosunek w dialogiczną relację jednostki do drugiego człowieka. Pisząc o Bogu jako o Ty, które wymyka się naoczności, zauważa, że często owo boskie Ty spotyka nas „pod postacią bliźniego, który ‘wpadł w ręce oprawców’”. Jeżeli nie słyszę tutaj pytania i odpowiedzi, jeżeli słyszę tutaj jedynie głos innego, a nie – w jego głosie – głos Jedyne go, to nie słyszę go w ogóle”¹⁷.

Ilustracją wielowątkowych inspiracji filozofii dialogu, tworzonej w latach dwudziestych XX w., może być dysertacja doktorska Dietricha Bonhoeffera z 1927 r. pt. *Sanctorum Communio. Studium dogmatyczne socjologii Kościoła* (opublikowana w 1930)¹⁸. W pracy tej Bonhoeffer rozwinął podstawowe kategorie filozofii dialogu. Znamienne jest przy tym, że w swoich wywodach – czego

tysek, *Filozofia wychowania*, Toruń 1998.

¹⁵ Por. S. Kunowski, *Personalizm jako wiedza o człowieku składnikiem współczesnych systemów wychowania*, w: tegoż, *Problematyka współczesnych systemów wychowania*, Kraków 2000, s. 17–63.

¹⁶ K. Barth, *Der Römerbrief (1922)*, Zürich 1989, s. 466–467.

¹⁷ Tamże, s. 521.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, oprac. J. von Soosten, Berlin 1987 (= München 1986; tom 1 w ramach 16-tomowej edycji dzieł D. Bonhoeffera – Dietrich Bonhoeffer Werke = DBW).

dowodzi krytyczna edycja tekstu – odwoływał się nie do Bubera czy Rosenzweiga, uznawanych z dzisiejszej perspektywy za klasyków filozofii dialogu, lecz głównie do Emanuela Hirscha i jego krytycznej wykładni filozofii idealistycznej¹⁹, Friedricha Gogartena, współtwórcy teologii dialektycznej i jego interpretacji traktatu Lutra z zakresu antropologii teologicznej *O niewolnej woli*²⁰, a także do wspomnianych uprzednio rozpraw E. Grisebacha²¹, Th. Litta²² i K. Bartha²³. W rozdziale poświęconym chrześcijańskiemu pojęciu osoby Bonhoeffer pisał:

Gdy nazywam jednostkę konkretnym Ja, drugi jest konkretnym Ty [...] Inny może zostać doświadczony przez Ja wyłącznie jako Ty [...]. Moje Ja jako forma Ty może zostać doświadczone wyłącznie przez inne Ja, moje Ja jako forma Ja – tylko przeze mnie; tak więc nigdy forma Ja nie będzie bezpośrednio dana w przeżyciu Ty [...]. Forma Ty może zostać zdefiniowana poprzez drugiego, który stawia mnie w sytuacji wyboru etycznego. Dzięki kategorii Ja–Ty jako podstawowej relacji chrześcijańskiej pryncypialnie wykraczamy poza teoriopoznawczą relację podmiot-przedmiot. [...] To, czy drugi jest Ja w znaczeniu relacji Ja–Ty, jest dla mnie niezbadane. [...] Wyłącznie w oparciu o Ty powstaje osoba, i właśnie dlatego pozostaje ona w pełnej izolacji. W swojej niepowtarzalności zasadniczo odróżnia i oddziela się od innych osób. Osoba nie może drugiej osoby poznać, może ją jedynie uznać, w nią wierzyć²⁴.

W podsumowaniu rozdziału konkludował: „Nie istnieje przewyciężenie osoby przez jakiegoś apersonalnego ducha, nie istnieje jakaś jedność, która znosiłaby osobową wielość. Podstawową kategorią społeczną jest relacja Ja–Ty. Ty drugiego człowieka jest boskim Ty”²⁵. Innymi słowy, Bonhoeffer w swojej wczesnej pracy zrekapitulował podstawowe twierdzenia filozofii dialogu. Był przekonany, że doświadczenie drugiego nie daje się porównać z doświadczeniem rzeczy. Spotkanie Ja z Ty nie powinno być sprowadzane do relacji teoriopoznawczej bądź przedmiotowej. Drugiego człowieka nie można poznać ani osiągnąć niczym przedmiotu, a jedynie przeżywać jako konkretne i niepowtarzalne Ty. Owo Ty jest jednak z założenia niezbadane poznawczo. Drugi człowiek jest bowiem istotą zatajoną, która jawi się jako pewnego rodzaju transcendencja. Dlatego należy porzucić kategorie logiczne, epistemologiczne i ontologiczne. Tylko język etyki jest w stanie oddać ów dialogiczny wymiar egzystencji. Ujęcie takie w konsekwencji prowadziło do etycznej reorientacji teologii, czemu dał najpełniejszy

¹⁹ E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926, s. 66nn (za: DBW t. 1).

²⁰ F. Gogarten, *Nachwort*, w: M. Luther, *Vom unfreien Willen*, München 1924, s. 344nn (za: DBW t. 1).

²¹ E. Grisebach, dz. cyt., s. 83nn (za: DBW t. 1).

²² Th. Litt, dz. cyt., s. 106nn (za: DBW t. 1).

²³ K. Barth, dz. cyt., s. 475nn (za: DBW t. 1).

²⁴ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*..., s. 31–32.

²⁵ Tamże, s. 33.

wyraz w listach i notatkach więziennych, formułując ideę etycznie zorientowanego bezreligijnego chrześcijaństwa. W listach więziennych, usprawiedliwiającej autonomię i świeckość świata, Bonhoeffer konkludował:

Nasza relacja do Boga nie jest odniesieniem religijnym do jakiejś dającej się pomyśleć, najwyższej, możnej i najlepszej istoty – to nie jest prawdziwa transcendencja. Nasza relacja do Boga jest nowym życiem w byciu-dla-innych, i [w tym sensie] uczestniczeniem w byciu Jezusa. Tym, co transcendentne nie są jakieś nieskończone i nieosiągalne zadania, lecz konkretnie dany nam i osiągalny bliźni. Bóg w ludzkiej postaci!²⁶

Pomijając skrótowość powyższych wzmianek, zasadna wydaje się konstatacja, że pod względem merytorycznym wywody Bonhoeffera poprzedzały późniejsze sformułowania Emmanuela Lévinasa czy Józefa Tischnera.

Oryginalnym przeniesieniem dialogicznej struktury bytu do zagadnienia prawdy i prawdziwości poznania były wykłady Emila Brunnera wygłoszone w 1937 r. w Uppsali, a następnie wydane pod znamienym tytułem *Prawda jako spotkanie*²⁷. Brunner, wychodząc z przekonania, że ludzkie Ja konstytuuje się zawsze w relacji z Ty, twierdził, że człowieka nie można zrozumieć poprzez odwołanie się do popularnych wówczas tradycji filozoficznych: ewolucjonizmu (Darwin), idealizmu subiektywnego (Kant) czy idealizmu obiektywnego (Hegel). Biblijna wizja człowieka traktuje go nie tyle w kategoriach przedmiotu bądź podmiotu poznania, który byłby w stanie zrozumieć się sam z siebie, ile przede wszystkim, jak pisał Brunner, jako „aktualność responsoryczną”, tzn. jako byt dziejowy, aktualizujący się w dialogu (wezwany do odpowiedzi i odpowiedzialności, co wyraża łacińskie pojęcie *respondentis*). Dlatego do opisu kształtowania egzystencji ludzkiej, również w jej wymiarze religijnym, nie przystaje przejęty z filozofii poznania schemat podmiot–przedmiot. Z tego też względu człowiek kształtuje swoje życie nie tyle dzięki aktom poznawczym, ile egzystencjalnym, dokonującym się w wydarzeniu spotkania.

Powyższe przykłady ukazują nie tylko zróżnicowanie, ale i wielowątkowość inspiracji myślenia dialogicznego. Dążąc do rekonstrukcji podstawowych wyznaczników pedagogiki dialogu, warto mieć bowiem świadomość wewnętrznego zróżnicowania leżącej u jej podstaw filozofii. Skrótowe zamarkowanie owego wewnętrznego zróżnicowania nie ma w żadnym wypadku na celu osłabienia znaczenia dokonań klasyków filozofii dialogu – Bubera, Rosenzweiga i Lévinasa. Wręcz przeciwnie, przedstawione wywody dowodzą przecież, że – mimo wielości inspiracji – podstawowe opisy relacyjnego charakteru bytu ludzkiego i wynikające stąd konsekwencje filozoficzne pozostają wysoce zbieżne, i to niezależnie od przesłanek konfesyjnych.

²⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, oprac. Chr. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, Chr. Kaiser, Gütersloh 1998, s. 558 (tom 8 w ramach 16-tomowej edycji dzieł D. Bonhoeffera – Dietrich Bonhoeffer Werke).

²⁷ E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Zürich, Stuttgart 1938.

Treściowa matryca pedagogiki dialogu

Omawiana tradycja filozoficzna implikowała określoną wykładnię wychowania, którą dostrzegli sami twórcy filozofii dialogu, zwłaszcza M. Buber i E. Lévinas²⁸. Zyskała ona recepcję nie tylko w pedagogice światowej (wykaz pozycji zwartych poświęconych pedagogice dialogu jest zamieszczony na stronie M. Bubera: www.buber.de), lecz również na gruncie rodzimym²⁹. Ze względu na istnienie szczegółowych opracowań w tym zakresie obecnie ograniczymy się jedynie do skrótowego zrekapitulowania podstawowych wyznaczników pedagogiki dialogu. Wychodząc od pytania o człowieka, stwierdza się, że jego podstawową sytuację egzystencjalną cechuje „bycie w relacji”. Innymi słowy, człowieka nie powinno się traktować jako wyabstrahowanego indywiduum, lecz jako istotę pozostającą w relacji do świata rzeczy i ludzi. Filozofowie dialogu koncentrują się na świecie ludzi, traktując go jako podstawowy punkt odniesienia w procesie kształtowania człowieka. Pojęcie „podstawowy” jest tutaj rozumiane w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, jest identyfikowane z tym, co jest genetycznie pierwotne – dziecko rodząc się nie jest wyabstrahowaną monadą, lecz zawsze jest osobą w relacji do innych osób, przede wszystkim matki. Po drugie, jest identyfikowane z tym, co jest zadane – zadaniem człowieka jest stawanie się w pełni człowiekiem i kształtowanie „ludzkiego” świata pośród i wraz z innymi ludźmi. Innymi słowy, za źródłową podstawę procesu kształcenia musi zostać uznane nie tyle formowanie kompetencji poznawczych, kulturowych czy technicznych, ile relacja człowieka do człowieka.

Dziecko tworząc przedmioty uczy się więcej, aniżeli mogłoby się nauczyć w inny sposób. Robiąc jakiś przedmiot poznaje jego możliwość, jego narodziny i strukturę oraz związki w sposób głębszy niż przez obserwację. Ale w ten sposób nie nauczy się niczego więcej, niczego stanowiącego wiatyk na całe życie. Poznaje bowiem świat od środka jako przedmiot, a nie jako podmiot, nie dowie się, jak świat mówi Ja, nie dowie się zatem jak mówi Ty. To nie instynkt tworzenia uczy nas, jak mówić Ty, lecz instynkt wspólnoty³⁰.

W ujęciu filozofii i pedagogiki dialogu człowiek nawiązuje relacje z drugim człowiekiem na dwa sposoby: Ja–Ono, traktując swoje „naprzeciwko” przedmio-

²⁸ M. Buber, *Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung*, Gütersloh 2005 (t. 8 w ramach edycji Martin Buber Werkausgabe); tegoż, *Wychowanie*, w: *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, wybór i oprac. S. Wołoszyn, Kielce 1998, t. 3, księga 2, s. 641–656 (Znak 1968 nr 4, s. 442–461); E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, s. 283–309.

²⁹ Por. J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993; tegoż, *Pedagogika dialogu*, w: B. Śliwerski (red.), *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, Kraków 1992, s. 119–129; J. Rutkowiak, *O dialogu edukacyjnym. Rusztowanie kategorialne*, w: J. Rutkowiak (red.), *Pytanie – dialog – wychowanie*, Warszawa 1992, s. 13–53; T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: F. Adamski (red.), *Człowiek – wychowanie – kultura*, Kraków 1993, s. 107–113.

³⁰ M. Buber, *Wychowanie...*, s. 644.

towo, technicznie, próbując nim zawładnąć fizycznie bądź poznawczo, oraz Ja–Ty, traktując drugiego człowieka osobowo jako Ty, uznając w nim jego własne niepowtarzalne Ja. To właśnie relacja Ja–Ty stanowi o istocie człowieczeństwa, a tym samym o istocie wychowania. Podstawową kategorią relacji Ja–Ty jest dialog, którego warunki istotnościowe szczegółowo opisali klasycy myśli dialogicznej (z tego też względu w tym miejscu odsyłamy do ich wywodów). Ważne jest natomiast, że dialog nie ma jedynie na celu dochodzenia do jakiejś wspólnej wiedzy przedmiotowej (aspekt metodyczny), lecz ma wymiar egzystencjalny (aspekt ontyczny)³¹. To właśnie dzięki dialogowi dochodzi nie tylko do zbliżenia poznawczego, lecz również do czegoś, co filozofowie nazwali wydarzeniem spotkania. Dzięki spotkaniu Ja i Ty otwierają się na siebie wzajemnie, ujawniając nie tylko własne przekonania i uznawane wartości, lecz również „będąc dla siebie nawzajem”. To właśnie wówczas może dokonać się wewnętrzna, egzystencjalna przemiana człowieka, a więc to, co jest podstawowym zadaniem wychowania, a zarazem wymyka się wszelkiej metodyce. Innymi słowy, dzięki autentycznemu dialogowi prowadzącemu do spotkania może dokonać się przemiana życiowa wychowanka i zarazem wzbogacenie samorozumienia przez nauczyciela–wychowawcę.

Mówiąc o dialogicznej relacji Ja–Ty, można wskazać na jej następujące wyznaczniki. Po pierwsze, relacja Ja–Ty zrywa z próbami uprzedmiotowienia drugiego. Ja nie ma bowiem żadnego bezpośredniego wpływu na Ty (i odwrotnie). Ty jawi się jako swoista transcendencja etyczna. Z takiego ujęcia wynika sprzeciw wobec prób przedmiotowego traktowania wychowanka, rodzica, nauczyciela. Po drugie, uznanie drugiego jako transcendencji etycznej domaga się swoistego etosu relacji międzyludzkich, a mianowicie etosu wzajemnego uznania. Po trzecie, jednostka buduje własne samorozumienie w relacji z drugim człowiekiem. Można więc powiedzieć, że dzięki Ty człowiek może doświadczyć własnego Ja, etyczności własnego jestestwa – własnej godności, wolności, ograniczeń i odpowiedzialności. Po czwarte, filozofia dialogu implikuje swoistą pedagogikę różnicy, dokonując rewaloryzacji odmienności. W tradycyjnym ujęciu różnicę traktowało się jako coś, co należało przezwyciężyć. W perspektywie pedagogiki dialogu różnica staje się nie tyle czymś niepożądanym, ile wręcz czymś konstytutywnym dla relacji międzyludzkich – staje się przesłanką doświadczenia rzeczywistości. Po piąte, uznanie relacji spotkania Ja i Ty za fundament wychowania sprzeciwia się wszelkim próbom jego ideologizacji i upolitycznienia. Potwierdza to znamienita konstatacja M. Bubera:

Nie ma i nigdy nie było żadnej normy czy maksymy dla wychowania. To, co się zwykło tak nazywać, było li tylko normą jakiejś kultury, jakiegoś społeczeństwa, jakiegoś Kościoła, jakiejś epoki, której wychowanie, podobnie jak inne ruchy czy

³¹ J. Tarnowski pisze w tym kontekście o dialogu rzeczowym, personalnym i egzystencjalnym: tegoż, *Jak wychowywać?...*, s. 116nn; tegoż, *Pedagogika dialogu...*, s. 127.

akty duchowe podporządkowywało się. [...] Wyłącznie w dezintegracji tradycyjnych więzów, w wirze wolności rodzi się odpowiedzialność osobowa, nie znajdująca więcej oparcia w żadnym Kościele, w żadnym społeczeństwie czy kulturze: samotna odpowiedzialność w obliczu bytu³².

Według J. Tarnowskiego, „wychowanie to całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej [...] urzeczywistniać swoje człowieczeństwo”³³. Owo urzeczywistnianie dokonuje się jednak w relacjach z innymi ludźmi. Z tej perspektywy proces wychowania można opisać jako dialog uwarunkowany autentycznością, prowadzący do spotkania, którego wynikiem jest życiowe zaangażowanie. W tym sensie do podstawowych kategorii pedagogicznych zaliczył on autentyczność, zaangażowanie, dialog i spotkanie. Ujęcie takie kontrastuje z definicjami społeczno-adaptacyjnymi, zgodnie z którymi wychowanie jest świadomym i celowym urabianiem osobowości (charakteru) wychowanka czy też w łagodniejszej postaci – zamierzonym działaniem w formie interakcji społecznych mających na celu wyzwolenie trwałych, pożądanych zmian w osobowości ludzi. Definicje społeczno-adaptacyjne wpisują wychowanie w realizację istniejących, dominujących i uogólnionych wartości, treści czy ról społecznych, uznanych przez dysponentów wychowania za istotne. W definicji dialogicznej punktem odniesienia staje się nie wzorzec społeczny, lecz urzeczywistnienie człowieczeństwa „w” i „poprzez” relacje z innymi ludźmi. W takim ujęciu zarówno wychowawca, jak i wychowanek są obdarzeni taką samą godnością, a relacją ich łączącą jest dialog i odpowiedzialność. Wychowawca ma więc nie tyle wyższy status, ile ponosi większą odpowiedzialność.

Konkludując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że filozofia dialogu położyła podwaliny pod rozwój oryginalnej koncepcji wychowania. Przede wszystkim potraktowała dialog nie tylko w kategoriach metodycznych, określających sposób porozumiewania się ludzi i dochodzenia do poznania rzeczywistości, lecz również ontycznych, wyznaczających przesłanki ludzkiej egzystencji, konstytuujących człowieczeństwo – tożsamość, podmiotowość i zarazem wspólnotowy charakter człowieka. Omawiana tradycja myślowa ukazała istotnościowe warunki dialogu i człowieka jako istoty dialogicznej. Nie wyczerpała jednak możliwości analizy dialogicznego wymiaru edukacji, nie podejmując problematyki związanej z ludzką dyskursywnością.

Perspektywy myślenia dialogicznego

Filozofia dialogu, na co wskazaliśmy powyżej, zaakcentowała znaczenie aspektu ontycznego, uznając dialog za konstytutywny element bytu ludzkiego

³² M. Buber, *Wychowanie...*, s. 655.

³³ J. Tarnowski, *Jak wychowywać?...*, s. 66.

i ludzkiej egzystencji. Relacyjny charakter bytu ludzkiego, jednostkowego Ja, spełnia się bowiem w dialogicznym kontakcie z drugim człowiekiem, konkretnym Ty. Podstawową formą kontaktu jest sam fakt autentycznego bycia w relacji. W tym sensie, również milczenie może być znaczące. Jednak dialogu nie można sprowadzić wyłącznie do faktu bytowania we wzajemnym odniesieniu. Jego podstawową formą i zarazem medium jest słowo. Dialog to przede wszystkim „bycie w słowie”. Przy czym znowu nie chodzi tutaj w pierwszym rzędzie o kategorię słowa w aspekcie metodycznym, o metodykę komunikacji, ale o fakt, że człowiek wypowiada się i rozpoznaje się w słowie. „Bycie w słowie” w swej istocie ma bowiem aspekt ontyczny. W słowie wypowiedzanym pod postacią pytań i odpowiedzi, w słowie zagospodarowującym przestrzeń „pomiędzy”, będące w dialogicznej relacji jednostkowe Ja i jednostkowe Ty konstytuują siebie i budują własną tożsamość. W takim ujęciu wymiana słów, a więc dyskurs, ma na celu nie tylko dochodzenie do przedmiotowego poznania rzeczywistości, lecz również staje się medium budowania jednostkowej podmiotowości. Kształtowanie Ja ma więc także charakter dyskursywny. Powyższe oznacza, że opis sytuacji dialogicznej, jaki dostarczyła nam filozofia dialogu, domaga się uzupełnienia o analizę dyskursywności i swoistej racjonalności komunikacyjnej. Powtórzmy, owo uzupełnienie nie dotyczy tylko metodyki poznania i osiągania konsensu, lecz również fundamentów ludzkiej egzystencji – ontycznych podstaw bytu ludzkiego.

W tym miejscu można odwołać się przykładowo do teorii racjonalności komunikacyjnej, opracowanej przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej, m.in. Karla-Otto Apela i Jürgena Habermasa. Pytanie brzmi: Czy jest możliwe uprawomocnienie rozumności i podmiotowości człowieka poza przesłankami metafizycznymi, i to zarówno transcendentnymi, jak i transcendentalnymi? „W miejsce założonej przez Kanta świadomości w ogóle, która gwarantowała intersubiektywną ważność, występuje przeto regulatywna zasada krytycznego kształtowania konsensu w jednej idealnej społeczności komunikacyjnej, która jest do odtworzenia w realnej społeczności komunikacyjnej”³⁴. Transformacja filozofii, którą postulował Apel, miała więc polegać m.in. na odkrywaniu dyskursywnego charakteru rzeczywistości społecznej – idealnej i realnej wspólnoty komunikacyjnej. Dla Habermasa racjonalność komunikacyjna nie może być jednak uprawomocniona wyłącznie koncepcją idealnej wspólnoty komunikacyjnej, lecz musi zyskać legitymizację socjologiczną i empiryczną. Dokonuje się to w oparciu o przesłankę o racjonalnym charakterze ludzkich działań. Stąd możliwe jest określenie dwóch poziomów analiz, a mianowicie logiki rozwoju (racjonalność czynności komunikacyjnych) i rzeczywistej dynamiki procesów społecznych. Wykładnia filozoficzno-społeczna polegałaby na interpretacji różnic (i czynników wyjaśniających ich istnienie) pomiędzy racjonalnością idealną a realnymi procesami komunikacji. Zamiarem Habermasa była niewątpliwie analiza procesów komunikacyjnych oraz ukazanie czynników warunkujących działania komunikacyj-

³⁴ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, t. 2, s. 354nn.

ne, których zasadniczym celem miało być osiągnięcie konsensu. „Porozumienie mieszka jako ‘telos’ wewnątrz ludzkiego języka”³⁵. W tym sensie diagnozował on warunki tworzenia społeczeństwa demokratycznego i obywatelskiego – społeczeństwa dialogu. Zarazem jednak dążył także do ukazania ontycznych podstaw bytu ludzkiego. W ujęciu Habermasa podstawy te nie mają natury metafizycznej, lecz społecznej, w szerokim znaczeniu – dialogicznej. U podstaw konstrukcji ludzkiej podmiotowości leżą bowiem działania komunikacyjne. W procesach racjonalnej komunikacji – powtórzmy to raz jeszcze – tworzy się nie tylko konsens społeczny, lecz również konstytuuje się jednostkowa podmiotowość. Uczestnictwo w komunikacji staje się więc nie tylko elementem osiągnięcia porozumienia co do wspólnej wykładni rzeczywistości, lecz również warunkiem budowania człowieczeństwa.

Podkreślając znaczenie kształtowania podmiotowości poprzez działania komunikacyjne, można postawić pytanie o najbardziej podstawowe uwarunkowania wspólnoty komunikacyjnej. Niklas Luhmann i Richard Rorty, wychodząc z różnych pozycji filozoficznych, wskazywali na istnienie fundamentalnych przygodności społecznych i egzystencjalnych. Zdaniem Luhmanna, człowiek żyje w środowisku różnych systemów jednocześnie – biologicznych i społecznych. Na poziomie społecznym można mówić o występowaniu kolejnych systemów, m.in. politycznego, gospodarczego, naukowego, estetyczno-kulturalnego, rodzinnego. Każdy z tych systemów cechuje niezależność, hermetyczność, wzajemne powiązanie i odnoszenie się wszystkich jego elementów (tzw. samoreferencyjność) oraz możliwość samodzielnego tworzenia (samokreacja, tzw. *autopoiesis*). Co najważniejsze, każdy z tych systemów operuje niezależnym kodem językowym, nieprzekładalnym na kod innego systemu. Tak więc, nie chodzi tutaj o odmienności w zakresie języków narodowych czy etnicznych, lecz o zróżnicowanie kodów językowych na poziomie bytu społecznego. Przykładowo, w systemie gospodarczym kodem jest pieniądz, którego nie można w żaden sposób przełożyć na kody prawdy czy miłości, obowiązujące odpowiednio w systemie nauki i rodziny. Człowiek, żyjąc jednocześnie w wielu nieprzekładalnych systemach, doświadcza własnej społecznej przygodności. Pomijając w tym momencie dalsze wykładnie Luhmanna, warto zadać pytanie o sens komunikacji w sytuacji nieusuwalnej kontyngencji. Stoimy bowiem z jednej strony przed koniecznością pielęgnowania dyskursu i budowania własnej podmiotowości poprzez uczestnictwo w działaniach komunikacyjnych, z drugiej natomiast zdiagnozowaliśmy pryncypialną niemożność całościowej komunikacji i całościowego konsensu, wykraczającego poza jeden z systemów społecznych. W takiej sytuacji wracamy ponownie do ontycznych i etycznych podstaw dialogu. Przecież o jego istocie nie tyle rozstrzyga porozumienie, osiągnięcie konsensu, ile spotkanie, także w odmienności sytuacji egzystencjalnej osób dialogujących. Z tego też względu R. Rorty opowiada się

³⁵ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1988, t. 1, s. 387.

po stronie filozofii, która nie tyle szuka prawd obiektywnych, ile dąży do uzasadnienia i podtrzymania dyskursu³⁶. Pytanie Piłata: „Czym jest prawda?”, musi pozostać bez odpowiedzi. Parafrazując narrację biblijną, można stwierdzić, że tak naprawdę istotne nie jest pytanie „czym jest prawda?”, lecz „kto jest prawdą?”. W świetle filozofii dialogu prawdą jest – stojące w relacji do Ja–Ty drugiego człowieka. W tym sensie, przewyższając ograniczenia filozofii dialogu poprzez jej poszerzenie o refleksję związaną z dyskursywnością i komunikacyjnością, w obliczu podstawowych kontyngencji owej dyskursywności, ponownie odkrywamy znaczenie dialogiczności. Filozofię dialogu należy więc poszerzyć o problematykę dyskursywności, ta natomiast zyskuje swoje uprawomocnienie w dialogicznych podstawach bytu ludzkiego i społeczeństwa. Konkludując: to nie aprioryzmy, lecz dialog, etos wzajemnego uznania, a także – co postulował Rorty – nieco ironii wobec przygodności ludzkiej stanowią warunek trwania i rozwoju osób i społeczeństw.

Pädagogik des Dialogs: Philosophische Inspirationen und Perspektiven (Zusammenfassung)

Der Aufsatz stellt den philosophischen Kontext und die inhaltliche Gestaltung der sog. Pädagogik des Dialogs dar. Es wurden sowohl ihre biblischen und religiösen Voraussetzungen als auch ihre Kritik an der systematischen und rationalistischen Bewusstseinsphilosophie und an der metaphysischen Partizipationstheorie rekonstruiert. Das dialogische Denken wurde in der Vielfalt seiner Traditionen in der jüdischen, katholischen und protestantischen Theologie und Philosophie wahrgenommen. Die Dialogik darf in der Erziehungsdeutung nicht auf das methodische Vorgehen zurückgeführt werden. Sie bezieht sich vor allem auf das eigentümliche Ontologieverständnis – auf die sog. Beziehungsentologie. Erst aufgrund der ontologischen Voraussetzungen können die Grundstruktur des pädagogischen Verhältnisses und die erzieherische Implikationen aufgezeigt werden. In der klassischen Philosophie und Pädagogik des Dialogs fällt aber – so lautet die These – der diskursive Aspekt aus. Im Wesentlichen weist die Diskursivität nicht nur auf die bestimmte Konsensusmethodik, sondern vor allem auf die grundlegende diskursive Verfassung des menschlichen Daseins hin.

³⁶ R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987, s. 404.