

Spotkania, które zmieniają

O spotkaniu
jako kategorii pedagogicznej
i wydarzeniu wychowującym
na drodze Życia

Maria Jagiełło

© Copyright by Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012

Recenzent:

prof. zw. dr hab. Urszula Ostrowska

Adiustacja:

Grzegorz Bogdał

Aleksandra Bylica

Joanna Kosturek

Opracowanie typograficzne:

Katarzyna Kerschner

Projekt okładki:

Ewa Beniak-Haremska

ISBN 978-83-7850-106-0

Oficyna Wydawnicza „Impuls”

30-619 Kraków, ul. Turniejowa 59/5

tel. (12) 422 41 80, 506 624 220, fax (12) 422 59 47

www.impulsoficyna.com.pl, e-mail: impuls@impulsoficyna.com.pl

Wydanie I, Kraków 2012

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział pierwszy	
Idea spotkania: od filozofii ku pedagogice	17
1.1. Pojęcie spotkania w filozofii dialogu	17
1.1.1. Geneza filozofii dialogu	18
1.1.2. Od dialogu do spotkania	24
1.1.3. Właściwości spotkania	33
1.2. Pojęcie spotkania w pedagogice	50
1.2.1. Idea spotkania w pedagogice zorientowanej humanistycznie	52
1.2.2. Wychowanie o charakterze relacyjnym jako pole możliwych spotkań	59
1.2.3. Spotkanie jako fakt o charakterze wychowującym	66
1.2.4. Spotkanie jako kategoria pedagogiczna na przykładzie kształcenia akademickiego	70
Rozdział drugi	
Wydarzenie spotkania	83
2.1. Typologia, rodzaje, możliwe warianty spotkań	83
2.1.1. Spotkania dopełnienia	85
2.1.2. Spotkania wspólnego poczucia braku	86
2.1.3. Spotkania poczucia godności	88
2.1.4. Spotkania z Bogiem	89
2.2. Warunki zaistnienia spotkania	91
2.2.1. Świadoma, zaangażowana i wzajemna egzystencja	92
2.2.2. Ciesność, czas, przestrzeń i inne narzędzia warunkujące spotkanie	93
2.2.3. Rozporządzalność, nadzieja, zaufanie	97
2.2.4. Projektowanie spotkań jako ich warunek	100

6 *Spis treści*

2.3. Możliwe następstwa spotkań	102
2.3.1. Aksjologiczno-moralne i epistemologiczne efekty spotkania	104
Rozdział trzeci	
Założenia badań własnych	113
3.1. Kulturowy kontekst potrzeby spotkania	113
3.2. Cel, przedmiot i problematyka badawcza	117
3.3. Przyjęta orientacja metodologiczna	121
3.4. Metody, techniki, narzędzia badawcze	124
3.5. Przebieg badań	127
3.6. Charakterystyka badanej grupy	129
3.7. Sposób prezentacji materiału z badań własnych	130
Rozdział czwarty	
Spotkanie jako wydarzenie wychowujące na drodze życia – w świetle badań własnych	133
4.1. Przedstawienie i omówienie wyników badań	133
4.1.1. Charakterystyka poglądów i postaw egzystencjalnych badanych studentów pedagogiki	134
4.1.2. Rozumienie spotkania przez badanych studentów pedagogiki	146
4.1.3. Spotkania w życiu badanych studentów pedagogiki	149
4.1.4. Potencjalna gotowość do spotkania w opinii badanych studentów pedagogiki	165
4.1.5. Warunki wydarzenia się spotkania w opinii badanych studentów pedagogiki	167
4.1.6. Zmiany wywołane w życiu badanych studentów pedagogiki pod wpływem spotkania	170
4.1.7. Rola edukacji w stwarzaniu szans na wydarzenie się spotkania w opinii badanych studentów pedagogiki	174
4.1.8. Wiedza o spotkaniu a świadomość i dojrzałość pedagogiczna badanych studentów	184
4.1.9. Wpływ badań o spotkaniu na badanych studentów pedagogiki	184
4.2. Podsumowanie i wnioski	185

Zakończenie	191
<i>Post scriptum</i>	197
Bibliografia	203
Załączniki	211
Załącznik 1. Ankieta anonimowa „Staję się – spotykając” – chwila refleksji nad sobą... ..	213
Załącznik 2. Kwestionariusz wywiadu	221
Summary	223

Wstęp

Od wieków, ilekroć człowiek spotkał drugiego człowieka, stały przed nim trzy możliwości. Mógł się zachować ofensywnie – wywołać wojnę, mógł się wycofać, uciec, odgrodzić – zbudować mur lub mógł szukać porozumienia i nawiązać dialog¹. Mógł też, jeżeli był na tyle silny, pozostać obojętnym wobec drugiego człowieka.

Współcześnie stoimy przed tymi samymi wyborami, które cały czas są równie zasadnicze i kategoryczne. Jak odnieść się do innych? Jaką zająć wobec nich postawę? Jaką podjąć decyzję? Jak się zachować? Minąć obojętnie czy zaatakować, a może poznać bliżej i porozumieć się? Potrzebę, wręcz etyczną konieczność zbliżenia się i życzliwego otwarcia na drugiego postulowali filozofowie dialogu i spotkania – Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner. W swoich rozważaniach gloryfikowali każdego człowieka, podkreślali wartość niewymienialnych i niepowtarzalnych różnic między jednostkami. Filozofowie ci rozwinęli ideę Innego jako bytu jedyngo, niezastępowalnego, odrębnego, z którym nie tylko staje twarzą w twarz i prowadzi dialog, lecz także za który biorę odpowiedzialność i buduję z nim więzi.

Filozofowie dialogu i spotkania, starając się zgłębić ową przyrodzoną zdolność tworzenia relacji, akcentowali przede wszystkim konieczność otwarcia, wykroczenia poza siebie², hermeneutycznego dostrzeżenia Innego jako warunku wydarzenia się spotkania, odkrycia rzeczy, jakimi są, zmiany dotychczasowego sposobu pojmowania i przeżywania świata³. A to wiąże się z odwagą przełamywania stereotypów oraz przeciwstawiania się narzucanym modom i stylom.

Współczesny człowiek żyje w technokratycznym i technicyzowanym świecie. Rewolucja elektroniczna, przyspieszony rozwój cywilizacyjny, świat wirtualny wprowadziły człowieka końca XX i początku XXI wieku w obszar niezwykłych, dotychczas nieznanych możliwości i efektywności. Przyczyniło się to do trwałej zmiany mentalności. Konsumpcyjne bogactwo niszczy autentyczne wartości pracy ludzkiej, spłaszcza styl życia i wymusza pogoń za dobrobytem oraz pozorami szczęśliwości. Obok rozmachu i progresu pojawiły się niepokojące zjawiska, które

1 R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 67.

2 Por. U. Ostrowska, *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Kraków 2000, s. 38.

3 Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 275.

uwypatniają ludzką bezradność wobec zatraćania się w konsumpcyjnym stylu życia, w modusie posiadania, w instrumentalizacji międzyludzkich relacji.

Tendencja do posiadania kosztem istnienia staje się czynnikiem dehumanizującym i degradującym człowieka⁴. Odsłania korozję podstaw autentycznie ludzkiego współistnienia, dewaluację wartości Innego, przyzwolenie na przedmiotowe traktowanie drugiego człowieka, zaniechanie rozmowy. Przykładem mogą być wielkie aglomeracje, gdzie ludzie żyją obok siebie, w tłumie, ale rzeczywiście w izolacji i wyobcowaniu. Doświadczają zagubienia, wyzucia z osobowych powiązań, mimo tęsknoty za drugim człowiekiem są niezdolni do wchodzenia w relacje, odczytywania i rozumienia sygnałów emocjonalnych wysyłanych przez drugiego człowieka, bliskości, wspólnoty i dialogu. Człowiek, coraz bardziej zaangażowany w aktywność zawodową, żyje pozorami wspólnoty, staje się samotny i zdany na powierzchowne sposoby łączności z innymi.

Sformułowana przed laty diagnoza M. Bubera mogłaby zostać wyrażona również obecnie. Człowiek – twierdzi M. Buber –

[...] nie może już zapanować nad światem, który powstał dzięki niemu; świat ten staje się odeń silniejszy, uwalnia się od niego i przeciwstawia mu się, jako zasadniczo niezależny, a człowiek nie zna zaklęcia, którym mógłby przegnać i unieszkodliwić stworzonego przez siebie Golema. [...] I tak człowiek stanął wobec przerażającego faktu, że jest ojcem demonów, nad którymi nie potrafi zapanować. A pytanie, jakież sens ma ta moc i niemoc zarazem, łączy się z pytaniem o istotę człowieka, które zyskuje teraz nowe, niezwykle praktyczne znaczenie⁵.

Dlatego też tak ważne i potrzebne staje się propagowanie dialogicznego nawiązania i wynikającego z tego zainteresowania kwestią spotkania jako kategorii pedagogicznej i wydarzenia o znaczeniu wychowawczym, które może się stać ważnym punktem zmiany orientacji życiowej, zaowocować, zdaniem filozofów dialogu i „przewyższaniem siebie”⁶.

W ciągu swojego życia człowiek uczestniczy w wielości różnorodnych spotkań. Część z tych zdarzeń ma miejsce w zwykłej ludzkiej codzienności. Pozdrowienie mijanej osoby, spotkania towarzyskie bądź biznesowe, praca, ciąg egzystencjalnych czynności opierają się na różnych formach międzyludzkich kontaktów. Mogą one nabierać znaczenia i wpływać na życie. Z reguły jednak mają charakter krótkotrwałej styczności. Są raczej zdawkowe, przelotne, nie docierają do głębszych przeżyć człowieka, nie pozostawiają w jego egzystencji trwałego i ważnego śladu. Z tego też powodu nie pełnią one roli nadzwyczajnej i nie noszą miana zdarzenia wyjątkowego.

4 G. Marcel, *Zarys fenomenologii posiadania* [w:] tegoż, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 182–207; por. E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000.

5 M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, s. 353–354.

6 J. Bukowski, *Zarys...*, dz. cyt., s. 167.

Spotkanie ujmowane w kategoriach filozofii dialogu jest jednym z nielicznych ważnych wydarzeń w życiu człowieka. Jest epizodem niezwykłym, któremu w literaturze przedmiotu przypisuje się przemieniającą i osobotwórczą moc. Spotkanie odsłania metafizyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Stanowi punkt wyjścia do zrozumienia człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Można zatem traktować spotkanie jako przewyższający inne sposób doznawania ludzi i świata.

Wydarzenie, jakim jest spotkanie, odkrywa człowiekowi na „nowo” świat, przeżywa on bowiem swe doświadczenia na zupełnie innym, niż dotychczas, poziomie realności i odsłaniają mu się nowe wymiary i obszary bytu⁷.

Każdy spotkał lub spotyka ludzi, którzy dzięki swej postawie wobec siebie, innych i życia wywierają na niego wpływ, pozostawiają w nim ślad. Zdarza się, że na skutek spotkania człowiek zostaje obudzony do wcześniej nieznanych lub odrzuconych wartości.

W spotkaniu szansą dla nas jest gotowość przyjęcia świadectwa drugiego człowieka o tym, dla jakich wartości żyje, co uważa za godziwe, co kocha. I w tym zawarte są dla nas szanse zdumienia, podziwu, szacunku, zrozumienia czyjejś wielkości. W każdym spotkaniu z drugim człowiekiem jest jakaś tajemnica. Tymczasem całe życie składa się z takich spotkań: koniecznych, przypadkowych, poszukiwanych, niekiedy nawet bardzo starannie przygotowywanych. Inne są zaś nieuniknione. Każde spotkanie z drugim człowiekiem zawiera zarówno szansę, jak i zagrożenie rozwoju, każde z nich czegoś nam udziela lub zabiera, otwiera nas lub zamyka, wzbogaca lub zuboża. Istotna dla losów spotkania jest akceptacja, nie aprobaty, przyjęcie człowieka takim, jakim jest, usiłowanie zrozumienia jego motywów postępowania⁸.

Wraz z rozwojem ontologicznym i społecznym człowiek przez niezliczoną ilość różnych kontaktów, w tym szczególnych spotkań, z jednej strony jest przez rzeczywistość tworzony, a z drugiej – staje się jej kreatorem. W ciągu całego życia ludzie określają i tworzą siebie nawzajem. W myśl rozważań M. Bubera, aby dojść do głębi, a raczej do tajemnicy własnego istnienia, musimy wejść w istnienie innych⁹. I inni muszą wejść w nasze istnienie swoim pojawieniem się, zagadnięciem. Spotkanie jest takim momentem, który „w tajemnicy własnego bycia” przybliży człowieka do doświadczenia tajemnicy Innego, gdzie dokonuje się Buberowskie stawanie się „Ja dzięki Ty”¹⁰. Spotkania nie można jednak zawęzić do relacji między dwoma indywiduami. Ma ono także konsekwencje społeczne, gdyż spotykające się podmioty tworzą nową rzeczywistość spotkania, w której Ja przekształca się w My.

7 J. Bukowski, *Zarys...*, dz. cyt., s. 7.

8 E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975, s. 167.

9 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 45.

10 Tamże, s. 45, 56.

Ostatnimi czasy wzrasta zainteresowanie problematyką dialogowych relacji interpersonalnych. Dialog i spotkanie stają się zasadniczym tematem poruszonym zarówno w potocznych rozmowach, jak i naukowych rozprawach. Moda na wykorzystywanie pojęć spotkania i dialogu może się przyczyniać jednak do deprecjonowania ich znaczenia – umniejszać, a nawet zatracać ich niepowtarzalny i niezastępowalny sens. O pewnej tendencji wykorzystywania, a nawet eksploatowania pojęcia spotkania pisze niemiecki naukowiec Folkert Rickers¹¹. Autor przywołuje przykład Światowych Dni Młodzieży, które miały miejsce w Kolonii w czerwcu 2005 roku pod hasłem „Lato spotkań”. Przedsięwzięcie to łączyło się z religijną tradycją spotkań młodzieży. W tym samym czasie pod hasłem *Meet the world* odbywały się różnego rodzaju debaty i spotkania o charakterze politycznym, sportowym, ekonomicznym, międzykulturowym i międzyreligijnym nadużywające, zdaniem autora, pojęcia spotkania. Analizując artykuł F. Rickersa, wyłania się myśl, że łatwo można zagubić źródłowy sens spotkania nadany mu przez filozofię dialogu. Zbyt łatwo i szybko, niekiedy bezrefleksyjnie, nadajemy (przypisujemy) ludzkim doświadczeniom rangę spotkania. Dlatego też ważny jest powrót do źródeł i ponowne zastanowienie się nad fenomenem spotkania i jego znaczeniem w życiu człowieka.

W kręgu takich myśli i przekonań podejmuję rozważania, zdając sobie sprawę, że

[...] zjawisko spotkania wymaga intensywnych studiów, ponieważ nie ulega wątpliwości, że dzieje się w nim znacznie więcej niż sobie wyobrażamy¹².

Pisząc o spotkaniu, z jednej strony można popełnić nieostrożność potraktowania go z użyciem terminów struktury *cogito*, z drugiej poddać się jego niedookreśloności, powodując tym samym brak precyzji i przesadną metaforyczność opisu. Rodzi się dylemat: zaniechać tematu czy próbować wyrazić to, co określa spotkanie? Na podstawie opracowań teoretycznych i własnych badań próbuję określić realność spotkania w jego złożoności i wielości zmieniających się rozwojowo skutków.

Celem pracy jest przedstawienie spotkania jako kategorii pedagogicznej oraz wydarzenia wychowującego na drodze ludzkiego życia. Podstawy teoretyczne niniejszej rozprawy wytyczają prace myślicieli, których dorobek można zaliczyć do szeroko pojętej humanistyki – szczególnie tych, którzy postrzegają człowieka w jego wymiarze osobowym i uznają jego prawo do poznania i kształtowania siebie, niezdeteterminowanego bezwzględnie przez czynniki biologiczne i społeczne, ale kierującego się „wolą sensu”.

Obszar moich zainteresowań wyznaczony jest przez myśl dialogiczną. W szczególności inspirujące dla mnie są filozofie ujmujące egzystencję ludzką w kategoriach

11 F. Rickers, *Lernen durch Begegnung*, „Jahrbuch der Religionspädagogik” 2005, t. 21, s. 98–99.

12 R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989, s. 138–139.

spotkania. Dla M. Bubera, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, J. Tischnera, T. Gadacza „każde prawdziwe życie jest spotkaniem”¹³, które ma szansę wydarzenia się w obcowaniu człowieka z innymi ludźmi, przyrodą czy transcendencją. Również inni autorzy, wśród nich twórca inkontrologii Andrzej Nowicki czy psycholog amerykański Rollo May, kierują swoje zainteresowania w stronę dialogu człowieka z dziełami sztuki, z rzeczami. Odwołuję się też do autorów, którzy czerpiąc ze źródeł dialogu, rozwijają myślenie o nim w kategoriach pedagogicznych. I tak: Tadeusz Gadacz, Janusz Tarnowski, Bogdan Nawroczyński, Jadwiga Bińczycka, Urszula Ostrowska podkreślają pedagogiczną wymowę spotkania, zwracając uwagę, że przestrzeń relacji wychowawczych może być nie tylko konsekwencją, lecz także źródłem spotkania i dialogu interpersonalnego. Odnoszę się zarówno do klasyków różnych nurtów filozofii dialogu, jak i interpretatorów, którzy twórczo rozwijali myśli klasyczne. Prace między innymi Jerzego Bukowskiego, Adama Węgrzeckiego i Krzysztofa Wieczorka pokazują, że we współczesnej myśli naukowej i filozoficznej można zaobserwować żywy nurt zainteresowania problematyką dialogu, spotkania i komunikacji interpersonalnej. Przywołani przeze mnie autorzy reprezentują różne ujęcia, warsztaty badawcze i dyscypliny naukowe.

Pragnę podkreślić wagę kwestii niedokończonych, otwartych, nierozstrzygniętych, tych, które nas zagadują, prowokują do myślenia o kategorii spotkania, a nie tylko posiadania wiedzy o niej, do stawiania pytań –

[...] i to w taki sposób, by inni nie tylko uznali je za ważne, ale by sami poczuli się przez nie zagadnięci, by zechcieli je nie tylko za nami powtórzyć i wysłuchać odpowiedzi, ale przede wszystkim by po swoim próbowali je zadać, by uwolniwszy się od poczucia oczywistości, doświadczyć autentycznej niepewności, która nie daje spokoju i skłania do szukania własnych odpowiedzi. [...] Myślenie żyje bowiem nie dzięki wiedzy i pewności, lecz niewiedzy i niepewności, którą uświadamiamy sobie, zadając takie czy inne pytania¹⁴.

W poniższej rozprawie, która ma charakter teoretyczno-empiryczny, nie streszczam twórczości wymienionych autorów, lecz przywołuję wybrane poglądy, które dotyczą bezpośrednio spotkania lub pojęć z nim związanych i stanowią podstawę dla rozważań własnych i badawczych poszukiwań. Niekiedy przywołuję niespójne, a nawet przeciwstawne poglądy różnych autorów. Obok siebie znajdują się zwolennicy ujmowania spotkania w teistycznej i ateistycznej perspektywie. Rzecznicy spotkań osobowych, którzy odrzucają spotkania pośrednie ze światem przedmiotów materialnych, jak i ci, którzy nadają znaczenie spotkaniu z przyrodą, ze światem rzeczy

13 M. Buber, *Słowa – zasady*, „Znak” 1974, nr 3, s. 296.

14 R. Kwaśnica, *Wprowadzenie do myślenia o nauczycielu* [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika*, t. 2, Warszawa 2004, s. 291.

i sztuką. Tylko szerokie ujęcie może przybliżyć fenomen wydarzenia, jakim jest spotkanie.

Pierwsza, teoretyczna część pracy obejmuje dwa rozdziały. W pierwszym przedstawiam filozoficzne proveniencje oraz pedagogiczne inspiracje i interpretacje kategorii spotkania. Zaczynam od rysu historycznego przybliżającego genezę filozofii dialogu w celu przedstawienia kontekstu owej kategorii. Następnie, biorąc za punkt wyjścia syntetyczne ujęcie poglądów filozofów dialogu uznanych za klasyków: M. Bubera, F. Rosenzweiga i E. Lévinasa, a na gruncie polskim J. Tischnera, przechodzę do opisu kategorii spotkania. W tym celu próbuję odpowiedzieć na pytania: czym jest spotkanie? Jak kształtuje się jego pojęcie w filozofii i w pedagogice? Jakie właściwości się mu przypisuje? Uwzględniam zatem filozoficzny rodowód spotkania i nadaną temu faktowi moc wychowującą. Stąd kolejny podrozdział poświęcony jest spotkaniu jako kategorii pedagogicznej. Fundamentem rozważań są przywołane główne założenia szeroko rozumianej pedagogiki humanistycznej, pedagogiki kultury, personalistycznej, egzystencjalno-dialogicznej, pedagogiki dialogu oraz adaptowane na gruncie pedagogicznym terapeutyczne poglądy Carla R. Rogersa. Na ich podstawie i w odniesieniu do pedagogicznych poglądów M. Bubera, J. Tischnera, T. Gadacza, J. Bińczyckiej oraz U. Ostrowskiej pokazuję spotkanie jako możliwy i istotny sposób wychowania.

W drugim rozdziale omawiam spotkanie nie tylko jako abstrakcyjną kategorię filozoficzną bądź pedagogiczną, lecz także wydarzenie, możliwy do zaistnienia fakt. Rozważania dotyczą zatem typologii spotkań, warunków umożliwiających wydarzenie się spotkania oraz rezultatów przeżytego spotkania.

Druga część rozprawy ma charakter empiryczny i składa się z dwóch rozdziałów. Pierwszy poświęcony jest założeniom metodologicznym autorskiego projektu badawczego. Zamieszczony jest tam opis problematyki badań i wynikające z niej pytania badawcze, a także opis orientacji metodologicznej, metod i narzędzi badawczych oraz przebieg badań.

W dalszej części znalazła się charakterystyka badanej grupy oraz sposób prezentacji zebranego materiału badawczego. Kolejny rozdział dotyczy przedstawienia i omówienia wyników badań, które zostały przeprowadzone w celu określenia poglądów osób badanych na temat spotkania jako kategorii pedagogicznej i wydarzenia wychowującego. W tym celu wykorzystałam kwestionariusz ankiety, wywiadu oraz opowiadanie biograficzne, o czym szczegółowo piszę w rozdziale metodologicznym. Zakończenie i wnioski podsumowują badania. Na końcu, w *Post scriptum*, zawarłam refleksje dotyczące badań.

Mam świadomość, że problem spotkania nie jest nowy w literaturze przedmiotu. Przeważają jednak prace o charakterze filozoficznym. Oprócz literatury źródłowej w tym zakresie można odnaleźć obecnie opracowania syntetyczne. Do głównych należą: *Filozofia dialogu* Jana Andrzeja Kłoczowskiego i wielotomowa

Historia filozofii XX wieku T. Gadacza. Zagadnienie dialogu i spotkania w ujęciu filozoficznym i pedagogicznym poruszono także w następujących publikacjach: Eryk Pieszak, *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym*; Paweł Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*; J. Gara, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*¹⁵.

Dla realizacji zamierzonych celów teoretyczno-empirycznych niniejszej rozprawy istotną inspiracją były książki: U. Ostrowskiej, *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym oraz Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji* (pod redakcją U. Ostrowskiej)¹⁶, jak również liczne artykuły tejże autorki, szczególnie jeden z ostatnich, żywo odpowiadający tematowi rozprawy: *Fenomen spotkania w wychowaniu*¹⁷.

Istnieje także praca Andrzeja Ryka o charakterze teoretyczno-empirycznym – *(Po)nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty pedagogiki spotkania*¹⁸. Autora interesuje kategoria spotkania w perspektywie filozoficznej i pedagogicznej, jednak w analizach koncentruje się na antropologicznym i socjologicznym ujęciu spotkania i powiązaniu go z teorią strukturacji społecznej Anthony'ego Giddensa. Natomiast niniejsza rozprawa podkreśla wymiar pedagogiczny spotkania w życiu człowieka.

W obliczu wielości opracowań filozoficznych, w tym ujęć syntetycznych oraz interdyscyplinarnych, nie zamierzam tworzyć kolejnej syntezy historycznego rozwoju czy też systematyki filozofii dialogu. Koncentruję się wyłącznie na kategorii spotkania. W tym zakresie nie tworzę jednak monografii fenomenu spotkania u danego filozofa czy też w konkretnym nurcie filozofii dialogu, lecz inspirując się klasykami filozofii dialogu, odwołuję się do szerszego zakresu podejść i koncepcji związanych z humanistycznym pojmowaniem bytu ludzkiego jako bytu relacyjnego. W tym kontekście tworzę systematykę spotkania jako kategorii humanistycznej, a nie tylko filozoficznej, i próbuję ukazać jej relewancję pedagogiczną. Mam świadomość, że problem może stanowić relacja pomiędzy koncepcjami filozoficznymi i próbami ich operacjonalizacji. Są to dwa różne języki opisu rzeczywistości. Wyrażam przy tym nadzieję, że owa próba przekładu języka filozofii na język doświadczenia egzystencjalnego, społecznego i edukacyjnego stanowić będzie swoisty wkład w omawianą problematykę.

15 E. Pieszak, *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym*, Poznań 2003; J. Gara, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków 2008.

16 U. Ostrowska, *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Kraków 2000; U. Ostrowska (red.), *Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji*, Kraków 2004.

17 U. Ostrowska, *Fenomen spotkania w wychowaniu*, „Edukacja: Studia, Badania, Innowacje” 2007, nr 4.

18 A. Ryk, *(Po)nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania*, Kraków 2006.

Rozdział pierwszy

Idea spotkania: od filozofii ku pedagogice

W ostatnich czasach w literaturze przedmiotu coraz częściej pojawiają się pojęcia dialogu i spotkania. Jako zjawiska o charakterze społeczno-kulturowym stają się one nie tylko przedmiotem zainteresowania wielu nauk, lecz także refleksji dotyczącej ludzkiej egzystencji. W znaczeniu filozoficznym oba te pojęcia zazębiają się i wzajemnie implikują. Z pełnego i autentycznego dialogu wypływa spotkanie i w nim nabiera głębokiego egzystencjalnie znaczenia. Praktyczną stronę filozoficznego dialogu dostrzega Johann Mader:

Gdy mówię o filozofii dialogu, mam na myśli filozofię spotkania, tzn. takie myślenie, w którym dialog i wydarzenie się spotkania stają się zasadą filozoficzną, a nie tylko to, w którym przedmiotem analizy stał się dialog. Tym, co wyróżnia filozofię dialogu od wszelkiego dotychczasowego filozofowania jest przede wszystkim to, że dialog, spotkanie i rozmowa, nie tylko są tematem filozoficznej refleksji, lecz stają się punktem wyjścia i zasadą wszelkiego dalszego myślenia¹.

1.1. Pojęcie spotkania w filozofii dialogu

Celem tego rozdziału jest przedstawienie sposobów definiowania spotkania jako kategorii filozoficznej i jej funkcjonowania w filozofii dialogu – jak jest ona opisywana i czym się charakteryzuje. Aby zrealizować niniejsze zamierzenie, należy wrócić do źródeł i wyjść od historycznego rysu obrazującego kształtowanie się myśli dialogicznej.

¹ J. Mader, *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski [w:] J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 372–394.

1.1.1. Geneza filozofii dialogu

Historycznie rzecz ujmując, współczesna filozofia dialogu, czyli będąca odrębnym kierunkiem filozoficznym, powstała w latach 20. XX wieku niezależnie w obrębie trzech religijnych tradycji: judaizmu, katolicyzmu i protestantyzmu. Wówczas podkreślano znaczenie kategorii spotkania, właściwej filozofii dialogu. Filozofia ta nie odwołuje się do kosmocentryzmu starożytnej Grecji, lecz wyrasta z myśli judeochrześcijańskiego personalizmu. Traktowana jest jako nurt nowego myślenia i określana mianem filozofii dialogu, spotkania, Innego. W latach 20. powstały pierwsze ważne dla tego nurtu myślenia prace Hermanna Cohena (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919), Ferdinanda Ebnera (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921, wyd. pol.: *Słowo i realności duchowe: fragmenty pneumatologiczne*, 2006), Franza Rosenzweiga (*Der Stern der Erlösung*, 1921, wyd. pol.: *Gwiazda zbawienia*, 1998) Martina Bubera (*Ich und Du*, 1922, wyd. pol.: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, 1992), Eugena Rosenstocka-Huessy'ego (*Angewandte Seelenkunde*, 1924), Friedricha Gogartena (*Ich glaube an den dreieinigen Gott*, 1926), Gabriela Marcela (*Journal métaphysique*, 1927), Dietricha Bonhoeffera (*Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 1927), Eberharda Grisebacha (*Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, 1924).

Należy pamiętać, że historia samej zasady dialogicznej, czyli relacji Ja i Ty, jest o wiele starsza. To Ludwig Feuerbach² z dialogu człowieka z człowiekiem uczynił zasadę filozofii, wychodząc od stwierdzenia, że „człowiek jest istotą dialogiczną”³. Tutaj po raz pierwszy dialog staje się konkretną relacją człowieka do człowieka, osobistym stosunkiem Ja do Ty. Zdaniem L. Feuerbacha

[...] prawdziwa dialektyka nie jest monologiem samotnych myślicieli z samymi sobą, jest dialogiem między Ja i Ty. Dialog ten „opiera się na realności różnicy Ja i Ty”⁴.

Mimo że „prapoczątków” dialogiki upatruje się w późnym okresie twórczości Johanna Gottlieba Fichtego i Friedricha W. J. von Schellinga, to Ludwig Feuerbach pierwszy podjął próbę sformułowania koncepcji filozoficznej opartej na zasadzie dialogicznej – dlatego uznaje się go za prekursora filozofii dialogu.

Tadeusz Gadacz zauważa, że w filozofii Friedricha Jacobiego i Johanna Georga Hamanna obecne są motywy dotyczące relacji człowieka z człowiekiem, stanowiące swoistą zapowiedź „nowego myślenia”⁵. Kolejne znaczące dla filozofii dialogu postaci i ich prace, wpisujące się w ów nurt, to: Karl Barth (*Die kirchliche Dogmatik*,

2 B. Baran, *Przedmowa* [w:] *Filozofia dialogu*, wybór i oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 8.

3 J. Mader, *Filozofia dialogu* [w:] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner (red.), *Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 67.

4 Tamże, s. 65–67.

5 T. Gadacz, *Filozofia dialogu* [w:] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków 2009, s. 503–504.

1932–1967), Emil Brunner (*Der Mensch im Widerspruch*, 1937; *Wahrheit als Begegnung*, 1938), Emmanuel Lévinas (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, wyd. pol.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, 2002), Abraham Joshua Heschel (*Who Is Man?*, 1965, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, 1981), Jean-Luc Marion (*L'intentionnalité de l'amour*, 1984), Józef Tischner (*Myślenie według wartości*, 1982; *Filozofia dramatu*, 1990; *Spór o istnienie człowieka*, 1999). Na osobną uwagę zasługują również Adolf Reinach, który próbował wprowadzić elementy dialogiczne w obręb fenomenologii (*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 1913) oraz Ludwig Binswanger, który podjął próbę przełożenia ontologii wczesnego Martina Heideggera na język dialogiki (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1941)⁶. Michael Theunissen (*Der Andere*, 1965) podjął z kolei próbę rozwinięcia filozofii dialogu w kierunku ontologii społecznej⁷.

Dialogiczność przejawia się w szeroko rozumianej kulturze ludzkości poczynając od czasów najdawniejszych. Elementy dialogicznego myślenia można odnaleźć w filozofii poczynając już od starożytności, szczególnie od Sokratesa i jego ucznia Platona. Jednak współczesna filozofia dialogu bezpośrednie inspiracje jedynie w sposób ograniczony czerpie z antycznego dialogu. Mając na myśli Sokratesa, odwołując się przede wszystkim do jego majeutycznej metody prowadzenia dialogu i założenia, że prawda tkwi w człowieku i trzeba umiejętnie pomóc jej się wyzwolić, ujawnić, wyrazić ją.

Dla współczesnej filozofii dialogu znaczenie ma również dialogika Platona, która opiera się na jego przekonaniu o pierwszeństwie i pierwszorzędności sztuki zadawania pytań. Kontynuując sokratejską ideę „siania zamętu” dzięki majeutycznej metodzie zapytywania, Platon podkreślał wyższą rangę stawiania pytań niż odpowiadania. To one konstytuują specyficzny typ rozmowy ukierunkowanej na poszukiwanie prawdy mogącej odmienić rozmówców.

Do najgłębszych myśli, jakich nam dostarczyło przedstawienie Sokratesa przez Platona, należy stwierdzenie, że postawienie pytania jest – całkowicie wbrew potocznym mniemaniom – trudniejsze niż odpowiedź⁸.

Obok antycznych inspiracji filozofii dialogu wyróżnia się również biblijne oraz te, które pochodzą z nurtów religijnych – judaizmu i chrześcijaństwa. To co łączyło różne odmiany dialogicznego myślenia, to krytyka filozofii zachodniej – zwłaszcza idealizmu. Istnieje jeszcze jedno istotne źródło filozofii dialogu – doświadczenie pierwszej, w przypadku F. Rosenzweiga, i drugiej, w przypadku E. Lévinasa, wojny światowej.

6 B. Baran, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 25–26.

7 Tamże, s. 32.

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

Wskazując na tę genezę filozofii dialogu, trzeba pamiętać o kontekście sytuacyjnym, w jakim się rodziła. Wiek XX to stulecie wielkich totalitaryzmów – hitleryzmu i stalinizmu.

To wiek – jak podkreśla E. Lévinas – w którym miały miejsce dwie wojny światowe oraz to, co w samych nazwach niesie ogromną wymowę i symbolizm znamion tego wieku: Hiroszima, Gułag, Auschwitz, Kambodża⁹.

To wszystko, powodując zaburzenia międzyludzkie oraz patologię kontaktów, stało się tłem i kontekstem, z którego wyrasta filozofia Innego, dialogu, spotkania.

Stąd też dużą rolę w formułowanych dialogicznych kierunkach myślenia odgrywała specyfika osobistego bagażu doświadczeń dialogików, synów wieku, targanego burzliwymi i tragicznymi wydarzeniami¹⁰.

Filozofia dialogu to „nurt myślenia w nowy sposób, myślenia dialogicznego, które miało łamać stare schematy skompromitowanej wojną tradycji myślowej”¹¹, stawiając przed człowiekiem nowe wymagania i zadania. „Tak by mógł on dojść do prawdy o sobie i człowieku w ogóle, autentycznej i głęboko ludzkiej”¹², wyrastającej z pnia jego człowieczeństwa i godności osobowego istnienia¹³. Nowe dialogiczne myślenie wzywa do wyrzeczenia się własnej dominacji na rzecz afirmacji drugiego w relacji, która konstytuuje w równej mierze obu uczestników spotkania. To filozofia czynu odrywająca człowieka od świata czystych idei na rzecz doświadczeń i przeżyć osadzonych w egzystencjalnych uwarunkowaniach rzeczywistości „człowieka z człowiekiem”. Choć już w starożytności uwaga filozofii skupiała się na człowieku, to dopiero filozofia dialogu uczyniła go centralnym zagadnieniem, a drugą istotę uznała za fundamentalną realność doświadczenia egzystencjalnego. Więź i relacja z innym człowiekiem zostają podniesione do rangi czegoś najbardziej pierwotnego i kardynalnego dla istoty ludzkiej jako takiej i jej umiejscowienia w świecie¹⁴.

W świetle tradycji biblijnej na konstytuowanie się myśli dialogicznej najbardziej wpłynęło odejście od perspektywy magicznej i ezoterycznej, a także filozoficzno-mistycznej, w kierunku myślenia o Bogu jako transcendentnym i personalnym. W tym sensie Bóg objawia się przede wszystkim jako Ty wobec człowieka, a słowo

-
- 9 T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa* [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 8.
10 K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice 1990, s. 12.
11 J. Doktor, *Wprowadzenie* [w:] M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. X.
12 K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania...*, dz. cyt., s. 17.
13 J. Gara, *Człowiek w horyzoncie filozoficznej kategorii dialogu*, „Opieka, Wychowanie, Terapia” 2002, nr 4(52), s. 13.
14 Tamże, s. 14.

uznane zostaje za podstawowe medium tak rozumianego objawienia. Zasadniczą cechą filozofii dialogu jest ukazanie możliwości doświadczenia Boga, który jest – aczkolwiek ukryty i wymykający się ludzkiemu poznaniu. Dużą rolę w formowaniu się podstaw filozoficznej refleksji odgrywała Biblia jako całość. Choć M. Buber, F. Rosenzweig i E. Lévinas jako Żydzi odnosili się przede wszystkim do Starego Testamentu, to chrześcijańska refleksja uwzględniająca Nowy Testament jeszcze bardziej podkreśla ową dialogiczność. W Starym Testamencie Bóg nie tylko przemawia do człowieka, lecz i oczekuje odpowiedzi¹⁵, wybiera lud Izraela, wzywa do zjednoczenia z sobą, obwieszcza swoją wolę i spodziewa się reakcji ze strony wybranego ludu. A zatem widzimy Boga, z którym człowiek rozmawia¹⁶ i negocjuje¹⁷. Jan Paweł II pisał:

Cała Ewangelia jest dialogiem z człowiekiem, z pokoleniami, z narodami, z tradycjami, jest ona zawsze i nieustannie dialogiem z człowiekiem, jednym, jedynym i niepowtarzalnym¹⁸.

Takie przykłady podkreślają osobowy charakter zawartych w Biblii relacji. Ważna jest druga osoba, ona nurtuje, zaciekawia, staje się centralną kategorią¹⁹. To w osobie zogniskowana zostaje wartość człowieka; to, kim jestem, uprawomocnia i legitymizuje to, co czynię. Kulminacją nowotestamentowej filozofii spotkania jest postać Jezusa Chrystusa. Bóg, który przybiera postać człowieka w akcie radykalnej inkarnacji, rezygnuje tym samym z patosu swej boskości i wychodzi naprzeciw zagubionego człowieka, by go ponownie spotkać i przywrócić do społeczności²⁰, dając mu siebie w akcie tego udostępnienia się w spotkaniu, wezwaniu i oczekiwaniu odpowiedzi²¹.

Rozszerzając zakres inspiracji o katolicki nurt filozofii dialogu, należy wskazać austriackiego filozofa Ferdinanda Ebnera, który w XX wieku jako pierwszy opisał doświadczenia Ty, a na gruncie polskim – Józefa Tischnera. Takie ujęcia przedstawia w *Filozofii dialogu* J.A. Kłoczowski²². Podobne stanowisko zajmuje filozof berliński M. Theunissen w fundamentalnej rozprawie ukazującej społeczno-filozoficzne znaczenie dialogiki²³.

15 Biblia, BiZTB, Warszawa 1982, s. 208, Pwt 11, 26–28.

16 Tamże, s. 100–101, Wj 34, 4–6.

17 Tamże, s. 22, Rdz 18, 24–26.

18 Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 3, Wrocław 1984, s. 438.

19 Biblia, dz. cyt., s. 1084, Mk 12, 14.

20 Tamże, s. 1136, J 1, 9–13.

21 Tamże, s. 1314, Jk 4, 8.

22 J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 7 i nast.

23 M. Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin – New York 1965.

Klasykami personalizmu tomistycznego, rozwijanego od lat 30. XX wieku, stali się Jacques Maritain i Emmanuel Mounier. Bez wątpienia personalizm uwzględniał relacyjną strukturę bytu ludzkiego i jego dialogiczny wymiar, jednak w zakresie metafizycznego uprawomocnienia osoby ludzkiej opierał się na teorii partycypacji ontycznej, czemu przeciwstawiali się dialogicy. Natomiast do tradycji filozofii dialogu zaliczany jest tzw. personalizm dialogiczny, rozpowszechniony przez J. Tischnera, T. Gadacza, a w pedagogice – J. Tarnowskiego.

W tym czasie myślenie dialogiczne pojawiło się również w protestantyzmie i było związane z powstaniem tzw. teologii dialogicznej. Twórcą i głównym przedstawicielem tego sposobu myślenia był K. Barth. Ujmował on w kategoriach dialogicznych relacje nie tylko człowieka z Bogiem, lecz także człowieka z człowiekiem, konstytuując dzięki temu istotę wspólnoty ludzkiej, która jego zdaniem

[...] 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 jednostki²⁴.

Dalej autor zauważa, że boskie Ty spotyka nas, a tym samym stosunek człowieka do Boga wpisuje w dialogiczną relację jednostki do drugiego człowieka. Podobne sposoby myślenia dialogicznego występują również u Dietricha Bonhoeffera, który w pracy *Sanctorum Communio. Studium dogmatyczne socjologii Kościoła* dokonał rekapitulacji podstawowych twierdzeń filozofii dialogu. Kierował się on przekonaniem, że doświadczenia drugiego człowieka nie można sprowadzić do doświadczenia rzeczy, do relacji teoriopoznawczej bądź przedmiotowej. Drugiego człowieka nie można osiąść ani poznać, lecz przeżywać w spotkaniu jako konkretne i niepowtarzalne Ty, jawiące się jako swoista transcendencja.

Tym, co transcendentne, nie są jakieś nieskończone i nieosiągalne zadania, lecz konkretnie dany nam i osiągalny bliźni. Bóg w ludzkiej postaci²⁵.

Pod względem merytorycznym wywody D. Bonhoeffera poprzedzały późniejsze sformułowania E. Lévinasa czy J. Tischnera.

W ramach protestanckiego nurtu filozofii dialogu E. Brunner w wykładach wydanych pod tytułem *Prawda jako spotkanie*²⁶ przenosi dialogiczną strukturę bytu do zagadnienia prawdy i prawdziwości poznania. Człowiek jawi się u E. Brunnera nie tylko jako przedmiot bądź podmiot poznania, lecz przede wszystkim byt dzie-

24 K. Barth, *Der Römerbrief* (1922), wyd. 15, Zürich 1989, s. 466–467.

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

26 E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Zürich – Stuttgart 1938.

jowy, aktualizujący się w dialogu. W takim ujęciu człowiek kształtuje swoje życie nie tyle dzięki aktom poznawczym, ile egzystencjalnym, dokonującym się w wydarzeniu spotkania. Autor wyraża wspólne dla całej filozofii dialogu przekonanie, że u podstaw owego szczególnego wydarzenia leży „zasada dialogiczna”, zgodnie z którą człowiek staje się Ja, osobą, tylko w spotkaniu z Ty. Zarówno Ja, jak i Ty są niepowtarzalnymi jednostkami, których nie daje się zredukować do jakiegokolwiek gatunku, rodzaju lub innej całości²⁷. Spotkanie między Ja i Ty dla wszystkich dialogików ma charakter wydarzenia, to znaczy, że nie da się go ani przewidzieć, ani wydedukować z żadnych danych. Wydarza się ono dzięki słowu (mowie), a jego wyrazem jest miłość. Istotnym wymiarem dialogicznej myśli, wspólnym dla większości dialogików, jest także jej religijny charakter. Każde spotkanie jest darem Boga, absolutnego Ty²⁸.

Filozofia dialogu ma swoje źródło również w krytyce europejskiej filozofii świadomości. Jej główny wyznacznik zamyka się w przekonaniu, że świat ujawnia się człowiekowi na poziomie świadomości. Na drodze rozumowego poznania człowiek jest w stanie ująć świat w pojęcia i w sposób całościowy i systematyczny opisać go. Egzemplifikację takiego ujęcia stanowi system filozoficzno-teologiczny Georga W.F. Hegla. W tym kontekście filozofia dialogu była formą protestu nie tylko wobec heglizmu, lecz także wszystkich idealistycznych, systemowych, całościowych, a przez to unifikujących filozofii. Wyrazem tego jest krytyczne nastawienie względem ogólnej tendencji nowożytnej filozofii, która uznawała prymarne miejsce podmiotu poznającego, tym samym dokonując zredukowania istnienia drugiego człowieka do przedmiotu poznania. Dzięki powyższej konstatacji dokonano uwydatnienia rangi ludzkiego Ty.

Przypomnę, że myślenie w kategoriach dialogicznych często było rozwijane zupełnie niezależnie w różnych środowiskach, co świadczy o wielości nurtów filozofii dialogu. Zwykle kojarzona była ona z działalnością wspominanych już myślicieli żydowskich skupionych wokół środowiska frankfurckiego – M. Bubera i F. Rosenzweiga – oraz ich kontynuatorów – m.in. E. Lévinasa. W przeciwieństwie do innych filozofów, którzy tworzyli niezależnie, wyżej wymienieni inspirowali się wzajemnie i ze sobą współpracowali. Nie oznacza to jednak, że ich dzieła i poglądy są takie same. E. Lévinas nie uważał siebie za filozofa dialogu, przynajmniej w tym sensie, w jakim filozofię dialogu rozumiał M. Buber. Jeśli według M. Bubera w dialogu Ja – Ty relacja jest równoważna (symetryczna), dla E. Lévinasa relacja z innym jest asymetryczna. Także dialog z Bogiem nie jest w myśli E. Lévinasa możliwy,

27 B. Milerski, *Pedagogika dialogu: filozoficzne inspiracje i perspektywy* [w:] E. Dąbrowa, D. Jankowska (red.), *Pedagogika dialogu. Dialog warunkiem rozwoju osobowego i społecznego*, Warszawa 2008, s. 29–36.

28 T. Gadacz, *Filozofia dialogu* [w:] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków 2009, s. 503–662.

jak u F. Rosenzweiga czy M. Bubera. E. Lévinas jest też kontynuatorem tradycji fenomenologicznej.

Mimo owych różnic myśli tych autorów, uznanych za reprezentantów żydowskiego nurtu filozofii dialogu, są pokrewne i zawierają większość tez charakterystycznych dla tego sposobu uprawiania myśli dialogicznej.

Współcześni interpretatorzy i systematycy myśli dialogicznej podkreślają, że filozofia dialogu, wbrew obiegowym opiniom, nie jest tylko filozofią judaistyczną, lecz w tej samej mierze chrześcijańską – katolicką i protestancką – i wskazują na ich czołowych przedstawicieli²⁹. W żydowskim nurcie filozofii dialogu: H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Lévinas, A.J. Heschel, w katolickim – F. Ebner, G. Marcel, M. Nedoncelle, J. Tischner, a w protestanckim – K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Grisebach, F. Gogarten, E. Brunner, E. Rosenstock-Huessey. Nadto wyróżnia się przedstawicieli filozofii dialogu niezaangażowanych religijnie, jak: Theodor Litt, Karl Löwith oraz Karl Jaspers w pewnych aspektach swej filozofii.

W tak rozumianej relacji międzyludzkiej i w takim kontekście rozpatruję spotkanie, które stanowi zasadniczy przedmiot moich dociekań teoretycznych i empirycznych. Powyższe przykłady miały zilustrować zróżnicowanie i wielowątkowość inspiracji myślenia dialogicznego, co w konsekwencji niesie wielość i różnorodność implikacji dla pedagogicznego ujęcia kategorii spotkania.

1.1.2. Od dialogu do spotkania

Termin „dialog” pochodzi z języka greckiego (*dialogos*) i oznacza rozmowę.

Określa się go jako wymianę myśli poprzez wzajemną prezentację poglądów i postaw, w którym uczestnikom zależy przede wszystkim na wzajemnym poznaniu się i przekazaniu posiadanych wartości intelektualnych i moralnych, a którego celem jest wspólne zbliżenie się do prawdy lub wspólne działanie. Pojęcie dialogu określa charakter kontaktów i klimat nurtów ekumenicznych, a także światopoglądowych³⁰.

Karl Rahner podobnie stwierdza, że dialog jest czymś innym niż polemiką lub bezpośrednią i jednostronną próbą nawrócenia, zakłada też, że obydwie strony oczekują i chcą nauczyć się czegoś od siebie nawzajem³¹. Możliwość otrzymania i przyjęcia czegoś od drugiej osoby istnieje nie tylko dzięki temu, że dialog dostarcza lepszej informacji na temat postaw i praktyk partnera dialogu, lecz również dlatego, że partner dialogu często w ma tego rodzaju doświadczenia i idee, których brakuje

29 B. Milerski, *Pedagogika dialogu...*, dz. cyt., s. 29–36.

30 A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik pojęć i terminów filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 68.

31 K. Rahner, H. Vorgimmler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 82.

jego rozmówcy. Najbliższe dla mnie rozumienie istoty dialogu odnajduję u J. Tischnera, który twierdzi, że:

[...] nie każda rozmowa człowieka z człowiekiem jest rzetelnym dialogiem. Rzetelny dialog sprawia prawdziwą rewolucję w życiu ludzi i społeczeństw. On jest jak wpuszczenie światła w mrok piwniczny [...]. Dialog wnosząc światło odsłania prawdę. Innymi słowy: przywraca rzeczom i sprawom ich właściwy wygląd³².

Podobne do mojego rozumienie dialogu występuje także w potrójnym sensie nadanym mu przez J. Tarnowskiego. Autor wyróżnia rozumienie dialogu jako: metody porozumienia i komunikacji, w której podmioty zamierzają się zbliżyć i współdziałać we wzajemnym zrozumieniu (dialog rzeczowy); procesu, w którym zostają uwzględnione zawarte w metodzie elementy; postawy otwarcia na każdego człowieka i oddania swojego ja do dyspozycji drugiego człowieka przez miłość. Dochodzi tu do przeistoczenia dialogu personalnego w egzystencjalny³³.

W literaturze przedmiotu autorzy dostrzegają i doceniają wagę relacji interpersonalnych. Widzą w nich wartość, niejednokrotnie nadającą sens i cel ludzkiej egzystencji. Przekonani są, że międzyosobowy dialog może stanowić przyczynę rozpoczęcia rozmowy z samym sobą, poznania i przemiany siebie. „Spotkanie jest zatem specyficzną odmianą dialogu, który pozwala człowiekowi stać się człowiekiem”³⁴. Gdzie „Dia – logos to tyle co »dwa słowa«, dwa przynajmniej umysły, dwa żywe podmioty, które spotykają się w jakiejś wymianie”³⁵.

M. Buber wskazuje trzy odmiany dialogu. Prawdziwy – polegający na tym, że w rozmowie i w milczeniu każdy z uczestników rzeczywiście nastawia się na drugiego człowieka, że otwiera się na specyfikę jego istnienia i uznaje odrębność partnera. W tym rodzaju dialogu istotne jest to, że uczestnicy zwracają się do siebie w nadziei, że powstaną między nimi żywe więzi. Dialog techniczny – spowodowany koniecznością rzeczowego porozumienia. I wreszcie dialog, który jest zamaskowanym monologiem. Dochodzi do tego wtedy, kiedy ludzie, którzy się zeszli, w zawiły sposób rozmawiają sami ze sobą, mając wrażenie, że uniknęli bólu skazania na samych siebie. Dopiero w autentycznym, wzajemnym i opartym na zaangażowaniu spotkaniu człowiek staje się prawdziwym Ja – osobą. „Człowiek staje się Ja dzięki Ty”³⁶. W związku z tym, w myśl dialogicznej zasady przywołanej przez M. Bubera, można powiedzieć, że:

32 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 15–17.

33 J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, Warszawa 1982, s. 196–213.

34 J. Bińczycka, *Studenckie spotkania z wartościami moralnymi*, „Ruch Pedagogiczny” 1985, nr 5, s. 65.

35 J.A. Kłoczowski, *Co znaczy: „Wychowywać w zgodzie z własnym sumieniem”*, „W Drodze” 1984, nr 7, s. 14.

36 M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 45.

Pojedynczy człowiek sam w sobie nie posiada istoty człowieka ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej. Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem – jedności, która jednak opiera się na rzeczywistej różnicy między Ja i Ty³⁷.

Zagadnienie dialogu ściśle łączy się z kategorią spotkania. Autentyczny dialog warunkuje zaistnienie spotkania, w spotkaniu dialog nabiera zaś głębokiego, egzystencjalnego wymiaru i znaczenia. Tym sposobem chcę podkreślić dialogiczny charakter doświadczenia spotkania, nie zmieniając przy tym przedmiotu swych dociekań i zainteresowań badawczych.

W świetle powyższych rozważań, w celu lepszego i głębszego zrozumienia spotkania, należy uznać jego filozoficzny rodowód i przywołać główne przesłanki filozofii dialogu, zwanej również filozofią spotkania. Dlatego też w tym podrozdziale uwagę poświęcam ogólnym kontekstom oraz podstawowym kategoriom tej filozofii. Przedstawiam podstawowe wyznaczniki treściowe tego rodzaju refleksji i również – w dalszej części pracy – liczne inspiracje i perspektywy dla wychowawczego ujęcia kategorii spotkania.

Dokonując charakterystyki kategorii spotkania oraz docierając do jego istoty, traktuję spotkanie jako zagadnienie, którego istotę przybliżam przez przedstawienie jego cech i właściwości. Uwzględniam głównie te wypowiedzi wspomnianych autorów, które bezpośrednio dotyczą spotkania.

Za punkt wyjścia postanowiłam obrać syntetyczny opis kategorii spotkania w ujęciu klasyków filozofii dialogu – M. Bubera, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, a na gruncie polskim J. Tischnera, do których najczęściej będę się odwoływać.

W myśleniu dialogików obecny jest motyw konieczności otwarcia się na drugiego, przełamania anonimowości i wykraczania naprzeciw tego, co jest czymś innym niż to, czym jestem ja sam. Widoczna jest tu dialogiczna struktura podmiotowości człowieka, który jest bytem samym w sobie, posiadającym siebie, samostanowiącym, ale jednocześnie skierowanym ku innym. Dla M. Bubera relacja z drugim człowiekiem jest potrzebna do konstytucji własnego osobowego istnienia, natomiast E. Lévinas podkreśla, że owo zwrócenie się ku innym nie jest wyrazem egoizmu potrzeby posiadania kogoś w jakim celu, lecz pragnienia przejawiającego się w dążności do bycia wielkodusznym i dobrym. Tym samym bycie podmiotem, posiadanie siebie i wolności w dysponowaniu swoim światem stanowią nieodzowny warunek możliwości ruchu ku innym. Dla F. Rosenzweiga Sobość³⁸ staje się duszą otwartą i zwróconą ku światu, którego reprezentacją jest bliźni. Tak osiąga dojrzałość. Dla Ty drugi człowiek jest jak Ja – duszą. Jest „jak” – ale nie jest tym samym³⁹. Rosenzweig

37 M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 90–91.

38 F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 162.

39 Tamże, s. 388.