

Tadeusz Gadacz

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Pięć koncepcji dialogu

Summary

FIVE CONCEPTS OF DIALOGUE

Dialogue is a necessary way of inhabiting a shared world. However, the concept of dialogue at present has become ambiguous and often abused. The purpose of this article is to introduce order into this conceptual ambiguity. Ferdinand de Saussure distinguished language (*langue*) from speech (*parole*), and following him, Paul Ricoeur wrote about discourse of the event. Here different concepts of dialogue begin. Dialogue understood as the communication, in which the accent is located in the discourse, argumentation serving to elaborate a consensus of action taken and dialogue understood as a meeting of persons. Two first concepts of dialogue are found in Jürgen Habermas' communication theory and in Ricoeur's dialogue led in the form of 'hospitality lent by language'. If the essence of communication theory of Habermas is a discourse, then the essence of Ricoeur's 'hospitality lent by language' is an understanding of others. The essence of the third concept of dialogue, also called the meeting, developed by twentieth-century philosophy of dialogue, are presence and love. There is also a fourth form of dialogue introduced by Georg Simmel, constituting *a priori* foundations of social life. For him a function or a social role is the centre. However, we can also find the fifth form of dialogue in dialogical hermeneutics of Hans Georg Gadamer, trying to combine the discursive and personal dimensions. For him the centre is both the presence of other, as well as the truth happening in dialogue. All these conceptions of dialogue have important significance for pedagogy.

Key words: dialogue, communication, understanding, hermeneutics.

red. Paulina Marchlik

Człowiek jest istotą dialogiczną. Konieczność dialogu wynika z faktu, że jesteśmy odrębnymi, niepowtarzalnymi, zamkniętymi w sobie osobami, z których każda jest odmiennym światem. Pozostajemy jednak jednocześnie w relacji

do innych. Jesteśmy bowiem w równym stopniu istotami społecznymi. Żyjemy w odmiennych światach. Różnimy się poglądami religijnymi, politycznymi, kulturą, wartościami, stosunkiem do tradycji i przyszłości. Zamieszkując jednak ten sam wspólny świat pozostajemy w konieczności porozumienia. Dialogiczność jest koniecznym sposobem zamieszkiwania wspólnego świata. Jedynie w mierze, w jakiej możemy się porozumieć i wzajemnie uznać możemy być odmiennymi osobami, wyznawać odmienne poglądy i żyć w odmiennych wspólnotach w tym samym świecie. Nikt nie zaprzeczy, że pojęcie dialogu stało się jednak obecnie wieloznaczne i często nadużywane. Rozumiemy przez nie komunikację, dialog społeczny, zwyczajną rozmowę, czasami spotkanie osób. Warto zatem wprowadzić w tę pojęciową wieloznaczność pewien porządek. W perspektywie filozofii XX wieku będą chciał przedstawić pięć koncepcji dialogu.

Dialog jest wydarzeniem zachodzącym w obszarze wypowiedzi. Wypowiedź ma jednak dwa wymiary. Wskazał na nie już Friedrich Schleiermacher. Każda wypowiedź pozostaje według niego w podwójnym związku, z jednej strony z całością języka, a z drugiej z całością życia duchowego jej autora. Później rozróżnienie to pojawiło się, choć nie w pełni identycznie, u Ferdynanda de Saussure'a. Odróżnił on język (*langue*) i mowę (*parole*). Język (kod) ma charakter społeczny, a przekaz indywidualny; język jest anonimowy, a przekaz intencjonalny (pomyślany przez kogoś). Badania de Saussure'a przyczyniły się, według Paula Ricoeura, do odsunięcia na bok problemu dyskursu we współczesnych badaniach nad językiem (Ricoeur 1989: 68). Dlatego odróżnił on dyskurs od wydarzenia. Pierwszy odnosi nas do języka, drugie do mowy. Tu biorą początek dwie odmienne koncepcje dialogu. Dialog rozumiany jako komunikacja, w której akcent położony jest na dyskurs, argumentację służącą wypracowaniu konsensusu co do podejmowanych działań i dialog rozumiany jako spotkanie osób, gdzie w centrum nie znajduje się znaczenie wyrażone w języku, ale indywidualne osoby, „ja” i „ty”. Pierwszy z nich odnajdujemy u Jürgena Habermasa w jego teorii komunikacji i u Paula Ricoeura w dialogu prowadzonym w formie „gościnności używanej przez mowę”. Choć są one podobne, należy jednak rozpatrzeć je odrębnie. Koncepcja dialogu Ricoeura jest osadzona głębiej. Jeśli teoria komunikacji Habermasa koncentruje się na dyskursie, to „gościnność używana przez mowę” Ricoeura na rozumieniu innego. Trzecia koncepcja dialogu, zwana także spotkaniem, stawia w centrum obecność i miłość.

Jest też czwarta forma dialogu wprowadzona przez Georga Simmla, stanowiąca aprioryczne podstawy życia społecznego. Koncentruje się ona na funkcji lub roli społecznej. Natomiast piątą formę dialogu odnajdujemy w dialogicznej

hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera, która usiłuje łączyć wymiar dyskursywny i osobowy. Jej istotą jest zarówno inny, jak i wydarzająca się w dialogu prawda. Wszystkie te koncepcje dialogu mają istotne znaczenie dla pedagogiki.

Dialog komunikacyjny (J. Habermas)

Najczęściej dialog utożsamiany jest z komunikacją. Zobrazujmy go za pomocą teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa. Samotnemu, zamkniętemu w sobie podmiotowi, przeciwstawił on podmiot komunikacji i komunikacyjną racjonalność. Jego teoria działania komunikacyjnego odnosi się do życia społecznego i mechanizmów współczesnej demokracji. Komunikacja jest nierozdzielnie związana z dążeniem do konsensusu między wielkimi grupami społecznymi. Nastawiona jest na sferę życia praktycznego i interesów społecznych. Teoria działania komunikacyjnego „w centrum swych zainteresowań stawia językowe dochodzenie do porozumienia jako mechanizm koordynacji działań” (Habermas 1999: 455).

Dialog komunikacyjny pojawia się tylko tam, gdzie strony wysuwają jakieś roszczenia, przedstawiają swoje interesy. Pierwszym jego zadaniem jest więc osiągnięcie porozumienia odnośnie wysuwanych przez uczestników roszczeń. To właśnie owe roszczenia i reprezentujące je strony, nie zaś osoby znajdujące się w centrum uwagi. „Dochodzenie do porozumienia pojmowane jest jako proces osiągania zgodności między podmiotami zdolnymi do mówienia i działania. (...) Zgoda, którą zamierza się osiągnąć na drodze komunikacyjnej lub którą się wspólnie zakłada w działaniu komunikacyjnym, jest propozycjonalnie zróżnicowana. (...) Procesy dochodzenia do porozumienia zmiierzają ku zgodzie spełniającej warunki racjonalnie motywowanej akceptacji treści wypowiedzi” (Habermas 1999: 474). Zgoda nie może być narzucona przez żadną ze stron.

Kluczowym pojęciem teorii komunikacji jest intersubiektywność. „Ta jednak opiera się nie tylko na intersubiektywnym uznaniu jedyne, tematycznie wyeksponowanego roszczenia ważnościowego. Taką zgodę osiąga się raczej jednocześnie na trzech płaszczyznach (...) w działaniu komunikacyjnym mówiący tylko po to wybiera zrozumiałe wyrażenie językowe, ażeby porozumieć się ze słuchającym *co do czegoś* i przy tym *samego siebie* uczynić zrozumiałym” (Habermas 1999: 506–507). Istotną rolę gra tu język: „Fakt, że intersubiektywna wspólność komunikacyjnie osiągniętej zgody zachodzi na płaszczyźnie normatywnego zgadania się ze sobą, podzielanej wiedzy propozycjonalnej oraz wzajemnego zaufania w subiektywną szczerość, daje się z kolei wyjaśnić *funkcjami językowego dochodzenia do porozumienia*” (Habermas 1999: 507).

Komunikacja według Habermasa musi mieć wymiar etyczny. U jej podstaw muszą znaleźć się następujące zasady: uznanie innego, wolność od przemocy oraz gotowość do rozwiązywania problemów i tworzenia norm poprzez wolny i równy dyskurs.

Jednym z istotnych motywów teorii działania komunikacyjnego jest dialektyka między systemem i światami życia. Istnieje zasadnicza różnica między nimi: w systemie chodzi o działanie instrumentalne, w świecie życia o działanie komunikacyjne. Pierwszy to państwo ze swoim aparatem i organizacją ekonomiczną, drugi jest całością wartości, którymi każdy z nas, indywidualnie lub wspólnie „żyje” w sposób bezpośredni, spontaniczny, naturalny. Według Habermasa państwo i społeczeństwo, dwie strony tego samego medalu, zostały obecnie skondensowane w kompleks monetarno-administracyjny. Stały się autonomiczne w stosunku do świata życia ustrukturyzowanego komunikacyjnie (ze sferą prywatną i publiczną) i nadłożone”. Ta nadłożoność systemu powoduje to, że interweniuje on w światy życia, którym „zagroza wewnętrzna kolonizacja”.

Teoria działania komunikacyjnego Habermasa, choć uwzględnia rozmaite perspektywy (głosy) pomija osobowy wymiar dialogu. Akcent kładzie na znaczenie i racjonalność dyskursu. W tym sensie prowadzić dialog oznacza posługiwać się tym samym językiem, uczestniczyć w polu komunikacyjnej racjonalności języka. Nawet wówczas, gdy Habermas oddziela wpływ od szacunku nie wprowadza do teorii komunikacji osobowego wymiaru. Choć wpływ związany jest ze strumieniem komunikacji, dysponowaniem zasobami, a szacunek przypisywany jest osobie, to katalog cech będących podstawą szacunku ma charakter uniwersalny a nie osobowo-indywidualny. „Katalog cech ważnych, gdy chodzi o szacunek, zawiera zarówno siłę fizyczną, atrakcyjność cielesną, jak i sprawności techniczno-praktyczne, zdolności intelektualne, tudzież to, co nazwałem poczytalnością podmiotu działającego komunikacyjnie” (Habermas 2002: 319). W dialogu komunikacyjnym każda osoba, która ma szacunek, jest bowiem silna, atrakcyjna, sprawna techniczno-praktycznie, intelektualnie zdolna i poczytalna, może być zamieniona na każdą inną o podobnych i porównywalnych cechach. Tak na przykład, jak w dialogu komunikacyjnym między rządem a związkami zawodowymi. Jeśli długo trwa, poszczególne osoby po obydwu stronach mogą być zamieniane na inne, gdyż to nie o konkretne osoby chodzi, lecz o stanowisko, którego bronią, jego racjonalną argumentację.

Odmienne filozofia dialogu kładzie akcent nie na znaczenie dyskursu, lecz na dar obecności. Strony nie są reprezentantami dyskursu, lecz niepowtarzalnymi osobami „ja” i „ty”. Według filozofów dialogu możemy się komunikować, ale komunikacja nie zawsze jest spotkaniem.

Dialog „gościnności udzielanej przez mowę” (P. Ricoeur)

Dialog, jak pokazuje to Paul Ricoeur, jest konieczny ze względu na istotowe słabości życia społecznego ocierające się o tragizm. Wynikają one po pierwsze z niedającego się przewyciężyć napięcia między sprawiedliwością jako równością wobec prawa i sprawiedliwością jako równością szans. Pisze Ricoeur: „Owa niejednorodność, którą nazywamy jakościową, staje się oczywista, kiedy zaczynamy porównywać dobra nadające się i nie nadające się do sprzedaży (...). Co wobec tego z obywatelstwem, to znaczy z tym naczelnym dobrem i naczelnym prawem przynależności do politycznej wspólnoty zgodnie z pewnymi regułami przyjmowania i wykluczania? Co ze zdrowiem, z wychowaniem albo bezpieczeństwem? Z dostępem do funkcji politycznych i w ogóle do pozycji rządowych albo przywódczych? Otóż nasze społeczeństwa są przeniknięte dążeniem do wdzierania się jednej sfery w inną; oprócz wewnętrznych nierówności w każdej sferze (...) wyłaniają się najtrudniejsze konflikty, konflikty pomiędzy poszczególnymi sferami” (Ricoeur 1992: 48–49). Skoro dysponujemy ograniczoną ilością dóbr wciąż obecne są sytuacje konfliktowe. Na co przeznaczać więcej środków: na zdrowie, kształcenie czy bezpieczeństwo? W obszarze zdrowia, na zaawansowane procedury leczenia onkologicznego, czy przesiewowe badania słuchu niemowląt? A w obszarze kształcenia, na kształcenie dzieci, czy rozwój szkół wyższych?

Druga słabość, jak podaje Ricoeur za francuskimi socjologami L. Boltanskim i L. Thévenotem, wynika z faktu, że zamieszkujemy różne państwa-światy. W „państwie natchnionym” liczy się przede wszystkim talent i uzdolnienia. W „państwie opinii” reputacja i opinia innych. W „państwie handlowym” najważniejsza jest rywalizacja pożądań. W „państwie domowym” króluje prawość, wierność i szacunek. W „państwie obywatelskim” dobro wspólne, a w „państwie przemysłowym” zasady użyteczności. Jako członkowie tego samego społeczeństwa żyjemy w różnych „państwach-światach”. Źródłem słabości są zatem różnorodne wartości, które nami kierują (Ricoeur 1992: 49). Przykładem tej istotowej słabości może być współczesny uniwersytet, przemieniający się obecnie w przedsiębiorczą korporację. Czy w doborze kadry naukowej powinien on kierować się bardziej talentem naukowym kandydatów, czy tym, że są znani, a zatem przyczynią się do polepszenia wizerunku uczelni, tym, że potrafią rywalizować i pozyskiwać większe środki finansowe, że są prawi i obdarzeni szacunkiem, że kierują się dobrem wspólnym, czy też, że są pragmatyczni i nastawieni na użyteczność?

Na słabość społeczeństwa obywatelskiego nakłada się słabość samej politycznej władzy. Władza z jednej strony czerpie swe źródło z przemocy, z drugiej powinna kierować się prawem. Jest posiadaczką usankcjonowanych prawnie środków przemocy i jednocześnie podporządkowana konstytucji, która tę przemoc powinna humanizować i instytucjonalizować. Za przykład tego rodzaju słabości może posłużyć fakt pozbawiania rodziców, przez instytucje reprezentujące władzę, praw do opieki nad dzieckiem, czasami słusznie, czasami tragicznie niesłusznie. Jest to także słabość powstająca ze skrzyżowania władzy pionowej (panowanie – podporządkowanie) i poziomych wspólnot lokalnych. „Skrzyżowanie tych dwóch osi stanowi drugie źródło słabości, ponieważ pochodząca z zależności hierarchicznej władza stara się ukrywać, a nawet hamować i tłumić wolę życia razem” (Ricoeur 1992: 51).

Kolejne źródło słabości wynika ze słabości samej demokracji przedstawicielskiej. „Taka demokracja wydaje się coraz słabsza, skoro mój przedstawiciel, co do którego zakładałem, że jest moim *alter ego*, zaledwie został wybrany, okazuje się należeć do innego świata, do świata polityki podporządkowanego swoim własnym prawom ciężenia” (Ricoeur 1992: 52). Do tych słabości dołączają się słabości wynikające z powstawania państw postnacionalnych z ich etnicznymi i kulturowymi zróżnicowaniami oraz odrębnymi wizjami własnej historii.

Odpowiedzią na społeczną słabość może być według Ricouera jedynie odpowiedzialność rozumiana jako odpowiedź na słabość. Sama słabość domaga się takiej moralnej odpowiedzi. Przedstawia ją Ricoeur za pomocą metafory językowego przekładu jako „gościnności używanej przez mowę”. Pisze: „tłumaczenie jest duchowym aktem, który polega na tym, by przenieść się w dziedzinę języka kogoś innego, zamieszkać u kogoś innego i aby ponownie zaprowadzić go do siebie jako zaproszonego gościa. (...) Oto pierwszy sposób, jak można czuć się odpowiedzialnym za mowę w sytuacji rozłamu języków” (Ricoeur 1992: 53). Tak rozumiane tłumaczenie (przekład) nie polega zatem na redukcji języka obcego do własnego, lecz na spojrzeniu na świat i doświadczenie z perspektywy języka obcego. Na gotowości wprowadzenia korekty we własną perspektywę językową. Metaforę przekładu przyjął Ricoeur jako model dialogu, który nie polega na redukcji perspektywy kulturowej i egzystencjalnej innego/innych do własnej, lecz na przyjęciu zaproszenia innego/innych, by doświadczyć racji z jego/ich perspektywy. I odwrotnie, zaproszenie innego/innych, by mogli i chcieli dostrzec moje/nasze racje. Nie chodzi o to, by całkowicie zmienić tożsamość i własny punkt widzenia, lecz o otwartość na wprowadzenie doń korekt. Warunkiem takiego dialogu jest otwartość na rozumienie, która odsłania głębszy jego wymiar, niż tylko komunikacyjny konsensus i kompromis.

W relacjach między poszczególnymi narodami i kulturami dodaje Ricoeur do tego wymianę wspomnień i odmiennych tożsamości narracyjnych. „Polega ono na przyjęciu z wyobraźnią i ze współczuciem historii innych ludzi poprzez relacje o życiu, którego one dotyczą. Ale ten wymóg posuwa się dalej i nakazuje nam osiąść umiejętność odmalowywania siebie w inny sposób poprzez relacje, które inni przekazują na nasz temat” (Ricoeur 1992: 53–54). A gdy taki dialog okaże się mimo wszystko nieskuteczny, pozostaje jeszcze przebaczenie.

Dialog w formie „gościnności udzielanej przez mowę”, podobnie jak i teoria komunikacji Habermasa, wymaga dwóch warunków granicznych. Nie można mieć zbyt silnie określonej własnej tożsamości, która z góry wykluczałaby jakąkolwiek zmianę poglądu czy nastawienia (fanatyzm, dogmatyzm). Lecz przeciwnym biegunem do zbyt silnie określonej tożsamości nie może być także tożsamość rozmyta, jakby podstawą sukcesu otwartego dialogu miałyby być wymiana poglądów między nikim i nikim. Dialog ma bowiem zawsze miejsce między kimś a kimś.

Dialog jako spotkanie (filozofia dialogu)

Według Martina Bubera rzeczywistość ukazuje się nam w dwojaki sposób, w zależności od postawy, którą określają dwa fundamentalne słowa: „Ja–Ty” i „Ja–To”. Podczas gdy „Ja–Ty” może być wypowiedziane tylko z głębi całej swojej istoty, „Ja–To” nigdy nie jest wypowiedziane całą swoją istotą. Postawa „Ja–To”, to postawa doświadczenia, postawa „Ja–Ty”, to postawa relacji lub spotkania. Przedmiotów doświadczamy, a osoby spotykamy lub wchodzimy z nimi w relacje. „Człowieka, do którego mówię Ty, nie doświadczam. Ale jestem w relacji z nim, w świętym podstawowym słowie. Dopiero, gdy opuścę relację, doświadczam go ponownie. Doświadczenie jest oddaleniem Ty” (Buber 1992: 43).

Ja z podstawowego słowa „Ja–Ty” nazywa Buber osobą. „Człowiek jest tym bardziej osobowy, im silniejsze w ludzkiej dwoistości tego Ja jest Ja podstawowego słowa Ja–Ty” (Buber 1992: 80). Nie można zatem być osobą bez innej osoby. Osoba („Ja”) staje się sobą dopiero w relacji do innej osoby („Ty”). Nie ma „Ja” w sobie samym. Być, oznacza dla człowieka być w relacji (współbyć).

Kluczową rolę w dialogu odgrywa mowa. Odpowiedź „Ja” daną „Ty” nazwał Buber duchem. Duch obecny jest w słowie i wyraża się poprzez słowo. To właśnie dzięki słowu konstytuowana jest nie tylko egzystencja „Ja” i „Ty”, lecz przede wszystkim ich wzajemny stosunek. Słowo ma zatem moc ustanawiania w istnieniu. Szczególnie wyczulony był na duchowy wymiar słowa i mowy

Ferdynand Ebner. Zarówno „Ja” jak i „Ty” to według niego realności duchowe. Między „Ja” i „Ty”, między pierwszą i drugą osobą, wydarza się mowa. Z jednej strony zakłada ona stosunek „Ja” do „Ty”, z drugiej zaś go ustanawia.

Także dla Franza Rosenzweiga kluczowym wymiarem dialogu jest mowa. Tylko w wypowiedzianym słowie wydarza się to, co rzeczywiste, i w słowie także dzieje się czas. Mowa jest przede wszystkim rozmową. Dlatego „Ja” dotąd nie istnieje jako „Ja”, dopóki na wzywające je słowo „Ty” nie da odpowiedzi. Prawdą słowa (*Wort*) jest odpowiedź (*Ant-wort*).

To, co w mowie pierwszorzędnie istotne, to nie znaczenie, wiedza jaką ona przekazuje, lecz obecność. Mowa albo jest darem obecności osób, miłości, dobra, albo jest tylko bezosobowym dyskursem języka. Dla Martina Bubera relacja dialogiczna jest relacją międzyosobową. Podobnie miłość jest międzyosobowa. Pisał Buber o wychowawcy: „Oto wchodzi on po raz pierwszy do klasy, widzi ich skulonych przy stolikach, rozmieszczonych przypadkowo, źle lub dobrze zbudowanych, o twarzach pustych, zwierzęcych albo szlachetnych – ma przed sobą obecny jak gdyby stworzony wszechświat. Spojrzenie wychowawcy akceptuje i przyjmuje ich wszystkich. Nie jest on z pewnością potomkiem greckich bogów, którzy porywali swoich wybrańców. Wygląda mi raczej na przedstawiciela prawdziwego Boga. Bo jeżeli Bóg «kształtuje światło i stwarza ciemność», człowiek jest zdolny to i to pokochać – pokochać światło dla niego samego i ciemność dla światła przyszłego” (Buber 1968: 453). Dialog jest zatem darem osoby dla osoby i afirmacją osoby taką, jaką ona jest.

Dar osoby dla osoby jest darem obecności. Ten aspekt szczególnie podkreślał Gabriel Marcel. Osoba może być obecna tylko wobec innej osoby i dla niej. Osobie nie wystarczy samo nagie istnienie – „jest”. Konieczne jest dla niej „jestem”, „jesteś”, ale to jestem, może mieć miejsce jedynie gdy „jestem” dla ciebie, wobec ciebie, podobnie jak ty „jesteś”, gdy „jesteś” dla mnie, wobec mnie.

Z kolei dla ks. Józefa Tischnera relacja dialogiczna jest wydarzeniem, które „pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania” (Tischner 1990: 27). To nie miejsca (dom, warsztat pracy, kościół, cmentarz) stanowią warunek obecności i dialogicznej wzajemności, lecz odwrotnie, to obecność i dialogiczna wzajemność osób tworzą dom, warsztat pracy, cmentarz i kościół. Bez niej dom staje się kryjówką, warsztat pracy miejscem wyzysku, cmentarz miejscem budzenia demonów, a kościół wykluczania. Dla Tischnera, podobnie jak dla Emmanuela Lévinasa, istotą spotkania jest Dobro.

Kiedy Martin Heidegger podkreślał pierwotność powiadania (*Sage*) nad mową (*Rede*), dialogicy podkreślali pierwotność obecności nad mową. Autentyczny dar

obecności i miłości może dokonywać się także w milczeniu, co szczególnie podkreślał Karl Jaspers w komunikacji egzystencjalnej. Natomiast mowa pozbawiona obecności i ducha przemienia się w Kierkegaardowską i Heideggerowską gadaninę (*Gerede*). Kierkegaard rozwinął ten problem wyraźnie przeciwstawiając gadaninę – wewnętrzności. Powiada on: „gadanina [...] bezustannie gada bowiem o wszystkim, co tylko możliwe [...]. Gadanie drży na samą myśl o chwili milczenia, które obnażyłoby jego pustkę” (Kierkegaard 2008: 106). Kierkegaard również jako pierwszy dokonał analizy fenomenu milczenia, do którego później powrócił Heidegger. Pisał: „Tylko ten, kto zasadniczo potrafi milczeć, potrafi też zasadniczo mówić [...]. Milczenie jest wewnętrznością” (tamże: 107). Gadanina jako „trywialne paplanie” jest zawsze zwrócona na zewnątrz, „gadanie jest zewnętrznością karykaturującą wewnętrzność” (tamże: 108).

Dialog, spotkanie, jest wydarzeniem. Można go sobie życzyć, ale nie można go wywołać. Jest łaską i darem. Wydarzy się lub nie. Można jedynie spełnić warunki możliwości spotkania, tzn. usunąć wszystkie elementy pośredniczące. Spotkanie jest bowiem bezpośrednie: „Relacja z Ty jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądania czy antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska. Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie” (Buber 1992: 45). Spotkanie ma miejsce w terażniejszości, jest bezpośrednią obecnością „Ja” wobec „Ty”, dlatego przeszkadza w nim zarówno pamięć, jak i skierowana w przyszłość wyobraźnia. Nie każda konwencjonalna rozmowa jest spotkaniem, a nawet nie każdy dialog. Spotkanie jest czymś wyjątkowym, przebudowującym nasz świat wartości, otwierającym nowe perspektywy. Po nim jesteśmy już inni niż przed nim.

Granicy komunikowalności osoby jest jej niepowtarzalność i odrębność. Z jednej strony, jak pisał Gabriel Marcel, dialog jest tajemnicą, a nie problemem. Problem jest tym, co znajduje się przed nami, w stosunku do czego możemy pozostać na zewnątrz. To zobiektywizowanie wobec problemu jest gwarancją jego rozwiązania. Tajemnica natomiast jest tym, w czym uczestniczymy i wobec czego nie możemy się zdystansować. Inny jest zatem zawsze tym, do którego mówimy, a nie tym, o którym mówimy. Gdy mówimy o nim, to już nie o nim mówimy. Podobnie dla Bubera „Ty” jest tym, co samo może zagadnąć lub być zagadnięte, nie może jednak być przedmiotem rozmowy. Kiedy staje się przedmiotem rozmowy, przemienia się w „To”. Z drugiej strony, niepowtarzalne

osobowe istnienie jest niekomunikowalne: nie możemy w pełni wyrazić swej miłości, opisać tego, co czujemy cierpiąc czy odchodząc ze świata. Bezpośredni egzystencjalny dialog kończy się milczeniem (Jaspers).

Ze względu na tę ostatnią cechę, indywidualność i odrębność „Ja” i „Ty”, dialogicy podkreślali w dialogu bardziej różnicę. Celem dialogu nie jest i nie może być osiągnięcie żadnej jedności, jak w obrazie Platońskiej miłości z *Uczty*, czy całości. Pozostajemy zawsze w relacji, a wewnątrz niej odrębni i inni.

Dialog społeczny (Georg Simmel)

Georg Simmel, mistrz i mentor Bubera, w artykule z 1908 roku *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, dużo wcześniej niż Buber dostrzegł ontologiczną pierwotność „Ty” wobec „Ja”. Pisał: „...poczucie istniejącego Ja, odznacza się bezwarunkowością i niewzruszonością, jakiej nigdy nie osiąga pojedyncze wyobrażenie zewnętrznego przedmiotu materialnego. Ale w taki sam sposób pewne jest dla nas – niezależnie od tego, czy pewność ta daje się uzasadnić czy nie – istnienie Ty; Ty jako przyczyna albo skutek tej pewności jest dla nas czymś niezależnym od naszego wyobrażenia, czymś, co istnieje samo dla siebie, tak jak nasze własne Ja” (Simmel 2008: 422). Simmel, dużo wcześniej niż Buber, był świadom, że nie możemy mieć pełnej i doskonałej wiedzy o innym jako indywidualnym bycie. Pisał: „poznanie doskonałe wymagałoby doskonałej tożsamości. Wydaje się, że każdy człowiek ma w sobie głęboko ukryty punkt indywidualności, którego inny człowiek, w tym punkcie różny jakościowo, nie zdoła wewnątrznie odtworzyć. A że wymóg ten już logicznie jest nie do pogodzenia z dystansem i obiektywną oceną, bez czego również nie można wytworzyć sobie obrazu innych ludzi, to dowodzi tylko, że nigdy nie uzyskamy pełnej wiedzy o cudzej indywidualności” (tamże: 424–425). Dlatego formułując swe pierwsze aprioryczne prawo relacji społecznych stwierdził, że inną osobę postrzegamy najpierw nie jako indywidualium, lecz „w postaci do pewnego stopnia uogólnionej” (tamże: 424). Inny jest dla nas studentem, oficerem, politykiem, matką, dzieckiem itp. Pełni pewną rolę, funkcję społeczną. Należy do pewnej ogólnej kategorii. To uogólnienie stanowi jednocześnie przesłonę indywidualności i jej odsłonę, dzięki której możliwe staje się społeczeństwo. Wbrew zatem Buberowi postrzegał Simmel relacje społeczne nie od strony radykalnej różnicy między „ja” i „ty”, lecz tego co wspólne, jako rola czy funkcja.

Inny nie wchodzi jednak w tę uogólnioną rolę i funkcję w pełni jako osoba indywidualna. Tak doszedł Simmel do swego drugiego apriorycznego prawa

relacji społecznych. „Každy element grupy jest nie tylko częścią społeczeństwa, ale czymś jeszcze ponadto. Jako społeczne *a priori* oznacza to, że ta częśćka indywiduum, która nie zwraca się ku społeczeństwu albo się w nim nie mieści, nie jest oderwana od części społecznie istotnej, nie jest czymś poza społeczeństwem (...); częśćka pozostająca poza społeczeństwem stanowi pozytywny warunek tego, że inną swoją częścią dana istota jest elementem społeczeństwa: sposób, w jaki jesteśmy uspołecznieni, określony jest lub współokreślany przez sposób, w jaki jesteśmy nieuspołecznieni” (tamże: 427). Relacje między „ja” i „ty” mogą więc według Simmla przebiegać radykalnie dwubiegunowo. W miłości czy przyjaźni, w ogólną kategorię przyjaciela czy ukochanego, inny wkracza i jest obecny z całą swoją indywidualnością. Natomiast w relacjach handlowych inny jest tylko kupującym lub sprzedającym, a jego indywidualność jest całkowicie skryta poza woalem ogólnej kategorii kupującego lub sprzedającego. Te analizy Simmla ukazują, że w perspektywie dialogiki Bubera nie ma miejsca na ogólnie rozumiane relacje społeczne. Możliwa jest dlań albo intymna relacja między „ja” i „ty”, a jeśli ona nie zachodzi, przechodzimy od razu na poziom uprzedmiotowienia.

U Simmla mamy zatem trzy wymiary relacji: „ja – ty”, „ja – on (ona, ono)” i „ja – to”. Buber natomiast pomija tę środkową istotną relację, która jest podstawą relacji społecznych. W ramach koncepcji dialogu społecznego Simmla jest miejsce dla dialogu jako spotkania Bubera, natomiast odwrotnie nie.

Dialog jako wydarzenie prawdy (H.-G. Gadamer)

Wydaje się, że w przedstawionych wcześniej ujęciach dialogu można wyznaczyć dwa akcenty – obecny u Habermasa i Ricoeura akcent położony na znaczenie dyskursu i podkreślany przez dialogików osobowy wymiar dialogu. Hans-Georg Gadamer unikał obydwu skrajności. Podkreślał zarówno rolę treści, znaczenia, wyłaniającej się z dialogu prawdy, a także wydarzenie spotkania osób. Mamy tu do czynienia zarówno z poznawczym, jak i etycznym wymiarem dialogu.

Gadamer nie ukrywał wpływu filozofów dialogu na swoją hermeneutykę. Pisał: „Sam od dłuższego czasu jestem pod silnym wpływem wszystkich prób uznania i uszanowania drugiego człowieka, które pojawiły się od czasów mojej młodości. Myślę tu o przemyśleniach Franza Rosenzweiga, Martina Bubera w żydowskiej tradycji, Ferdynanda Ebnera w świecie katolickim i Gogartena w protestanckim” (Gadamer 1990: 133). Czytał Rosenzweiga, Gogartena (Gadamer

2008: 143), polemizował z Buberem w kwestii subiektywizacji prawdy. Wiele wątków jego myśli zbieżnych jest z poglądami Ferdynanda Ebnera i Emmanuela Lévinasa. Rosenzweigowi poświęcił fragment artykułu *Philosophie und Religion des Judentums*. Pisał: „W swoim wielkim, systematycznym głównym dziele *Gwieździe Zbawienia* rozwija Franz Rosenzweig, uczeń Hermanna Cohena i liberalnego historyka Friedricha Meineckego, nowe filozoficzne ugruntowanie żydowskiej wiary w objawienie, przeciwko oświeceniu i spekulatywnemu idealizmowi. Rosenzweig uznał później i wyraził to, że punkt wyjścia i podstawowa idea jego dzieła współbrzmi z „nowym myśleniem”, które my wszyscy postrzegaliśmy jako reprezentowane przez główne dzieło Martina Heideggera *Bycie i czas*” (Gadamer 1985–1995: 75).

Poruszał się także w atmosferze myśli Ebnera. Odwołał się do Ebnerowskiego pierwszeństwa słowa i mowy w stosunku do widzenia i tego co widzialne (tamże: 303). „Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty. Dlatego słusznie postąpił Ferdynand Ebner dając niegdyś swemu ważnemu dziełu *Słowo i rzeczywistości duchowe* podtytuł *Fragmety pneumatologiczne*. Duchowa rzeczywistość języka jest bowiem rzeczywistością *pneuma*, ducha łączącego Ja i Ty” (Gadamer 2000: 53). Podobnie jak Ebner istotę mowy Gadamer postrzegał jako rzeczywistość duchową. Duchowy wymiar wyraża się w słowie, które kogoś dosięga, uderza, porusza (Gadamer 2003: 16).

Przekaz Bubera określił mianem wizjonerskiego i poetyckiego (Gadamer 2000: 148). W rozmowach z Dottorim (Gadamer 2009) stwierdził, że jedynym sposobem, by nie ulec naszej skończoności jest otwarcie się na innego. To, i podobne stwierdzenia, mógł sformułować pod wpływem Lévinasa. Takiego zdania jest też Reiner Wiehl: „W swych późnych artykułach, powstałych już po opublikowaniu *Prawdy i metody*, pod wpływem Lévinasa wzmocnił jeszcze dialektyczną pozycję innego” (Wiehl 2004: 261).

Według Gadamera człowiek staje się sobą tylko w relacji z innym. Rozumienie świata nie jest dostępne pojedynczemu rozumowi, ale tylko we wspólnocie, w tradycji. Inaczej jednak Gadamer podchodził do radykalnej różnicy między „ja” i „ty”. W przeciwieństwie do dialogików uważał, że nie jest to różnica absolutnie nieprzekraczalna. Sądził, że możliwy jest dialog, który nie redukuje innego do siebie samego, do tożsamego, nie zatrzymuje się jednak przy radykalnej różnicy. Sięgnął w tym celu do Sokratesa i do idei „wewnętrznego słowa” u św. Augustyna. Słowo to jest niezależne od słowa zewnętrznego (zjawiska). Nie jest ani wypowiedziane, ani pomyślane. Stanowi zwierciadło i obraz słowa Bożego (Gadamer 1993: 567). Także w rozmowie ze swym uczniem

Jeanem Grondinem stwierdził, że istnieje jedno fundamentalne założenie hermeneutyki – Augustyńska idea *verbum interius* (słowa wewnętrznego).

Zarzut dialogików, że ten kto zna wynik dialogu, kto zakłada ostateczną jedność i całość, w gruncie rzeczy prowadzi monolog, nie jest według Gadamera słuszny. Jedność wewnętrznego słowa nie jest bowiem jednością, którą mamy, którą dysponujemy, lecz tą, która ma nas, która nas prowadzi. Dlatego w dialogu nie tylko nie wiemy, co za chwilę powiemy, gdyż nie wiemy, co powie inny, ale zdarza się, że zostajemy zaskoczeni, iż powiedzieliśmy coś, czego sami się nie spodziewaliśmy, co nas zaskoczyło, stało się dla nas odkrywczym wydarzeniem. Prowadzi nas bowiem nie tylko inny, partner dialogu, ale przede wszystkim ów Inny, Logos, Słowo Wewnętrzne.

Gadamer uzasadniał to swoją koncepcją języka, według której język jest pierwotnie źródłem (Gadamer 1993: 571). Rozumienie języka jako źródła wyprowadził z tradycji platońsko-neoplatońskiej i augustyńskiej. Pisał: „Pojęcie emanacji zawiera w neoplatonizmie zawsze więcej, niż znajdujemy w fizycznym zjawisku wypływu jako procesu ruchu. Narzuca się tu przede wszystkim obraz źródła. W procesie emanacji to, z czego coś wypływa, jedno, nie jest przez ten wpływ zubażane lub osłabiane. Dotyczy to również spłodzenia syna przez ojca, który nie wyzbywa się przez to części siebie, lecz coś na siebie bierze. Dotyczy to wreszcie duchowego wypływu, jaki następuje w trakcie myślenia, mówienia-sobie. Taki wpływ to zarazem całkowite pozostawanie w sobie” (tamże). Gadamer traktuje zatem język jako niewyczerpalne, tryskające źródło, „wytrysk czystej świeżej wody z niewidocznej głębi” (tamże: 668). Woda, która z niego bije, nie umniejsza jego zasobów, lecz płynie nieprzerwanie i rozprzestrzenia się dalej. Istota języka wyraża się zatem, według Gadamera, w tym, że jest on źródłem i warunkiem możliwości słowa i myśli.

Język jest także grą. Gra i rozmowa, która jest rzeczywistością języka, są sobie strukturalnie pokrewne. Podobnie jak niemożliwe jest opanowanie gry przez grających, niemożliwe jest także opanowanie języka. W eseju *Człowiek i język*, ale także w wielu innych miejscach, podkreślał, że języka nie można opanować tak, jak na przykład narzędzia. „Narzędzie jest bowiem – z istoty – czymś, czego użycie można opanować: narzędzie możemy wziąć do ręki i odłożyć, gdy już spełniło swoje zadanie” (Gadamer 2000: 55). Inaczej jest z językiem, gdyż „świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata, sięgając – w stanie jakby bezjęzykowym – po narzędzie porozumienia. We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język” (tamże). To, czego pragnie jednostka, nie ma tu znaczenia. Nie

może ona kontrolować języka, ani niczego mu narzucać, może jedynie włączyć się w jego grę, stać jej uczestnikiem. „Miernikiem właściwego mu [językowi] sposobu bycia nie może być świadomość jednostki. Ba, język, którym mówimy, nie jest naprawdę obecny w żadnej świadomości jednostkowej. W jaki zatem sposób język jest obecny? Na pewno nie jest to możliwe bez świadomości jednostkowej. Ale także nie jest obecny w zespole takich świadomości (...). Mówienie należy do sfery wspólnoty” (tamże: 56).

Istotą języka jest zatem rozmowa lub dialog. A warunkiem dialogu jest otwarcie na język, ale i na innego. „Podstawowym modelem wszelkiego porozumienia się jest dialog, rozmowa. Rozmowa nie jest, jak wiadomo, możliwa, kiedy jeden z partnerów uznaje się za znajdującego się z konieczności w dominującej pozycji w porównaniu z innym, uważając, że posiada uprzednią wiedzę o przesądach, w które uwikłany jest [uczestnik dialogu]. Zamyka się tym samym w swoich własnych przesądach. Porozumienie za pomocą dialogu jest w zasadzie niemożliwe, jeśli jeden z partnerów dialogu nie otwiera się prawdziwie na rozmowę” (Gadamer 2008: 100). Szczególnie w późnych latach istotę hermeneutyki utożsamiał Gadamer w coraz większym stopniu ze wzmocnieniem Innego. „Uznać prawdę Innego przeciw samemu sobie – na podstawie tej zasady powstawały powoli wszystkie moje hermeneutyczne prace – nie oznacza tylko poznać ograniczoność własnego projektu. Wymaga to właśnie wyjścia w dialogicznym, komunikacyjnym, hermeneutycznym procesie poza własne możliwości rozumienia” (tamże: 177).

W dialogu musimy być otwarci nie tylko na język i innego, lecz także na samego siebie. Podmiotem dialogu jest Sobość. „Sobość (*Selbst*), którą jesteśmy nie posiada samej siebie. Można by raczej powiedzieć, że się sobie wydarza” (tamże: 207). Podobnie jak nie ogarniamy języka, tak nie ogarniamy też siebie. Siebie samych nigdy nie poznamy naprawdę. „U podstaw wewnętrznej pewności samych siebie leży zatem ostateczna zatroskana niepewność...” (tamże: 212). Ta niemożność samopoznania, osiągnięcia samopewności, nie jest brakiem. Jest ona źródłem naszej przynależności do wspólnoty rozmowy.

Jeszcze raz podkreślmy: logos, który wyłania się w rozmowie, nie został bezpośrednio wniesiony przez żadnego z jej uczestników. To nie my mamy prawdę, ale prawda ma nas i jeśli „zechce” może się nam w dialogu ukazać. Nie można w żaden sposób przymusić jej do pojawienia się, ale można stworzyć do tego sprzyjające warunki. W tym przygotowaniu zawiera się rola autorytetu w dyskusji, który sam z siebie pozostaje bezradny. Uczeń zaś bez mistrza nie będzie w stanie zrezygnować z pozorów wiedzy i odróżnić prawdy od fałszu

w swoim rozumieniu. Stąd decyzja Gadamera o wyborze dialogów sokratejskich na wzorzec rozmowy. Zmierza ona pod prąd myślicieli dialogicznych. Zdaniem Lévinasa Sokrates nie chce przyjmować od drugiego człowieka nic, co nie jest już obecne w nim samym. Poznanie jest rozwijaniem tożsamości, neutralizowaniem i wchłanianiem inności.

Hermeneutyka ma, według Gadamera, wymiar dialogiczny. W dialogu nie chodzi jednak przede wszystkim o dar obecności odseparowanych od siebie „ja” i „ty”, czy o oddanie głosu innemu, lecz o ujawniającą się w nim jedność. Pisał: „Spróbuję tutaj przywołać pewną część doświadczenia życiowego. Mówimy na przykład: zrozumienie i niezrozumienie rozgrywa się między Ja i Ty. Jednak już sformułowanie «Ja i Ty» potwierdza olbrzymie wyobcowanie. Czegoś takiego po prostu nie ma. Nie istnieje ani określone Ja, ani określone Ty, istnieje pewne mówienie-Ty przez pewne Ja i istnieje mówienie-Ja wobec pewnego Ty; są to jednak sytuacje, które wyprzedza zawsze już porozumienie. Powiedzieć do kogoś «Ty» – wiemy to wszyscy – zakłada pewną wewnętrzną akceptację” (Gadamer 2006: 145–146).

Na koniec chciałbym się odnieść do pedagogicznego wymiaru wszystkich pięciu koncepcji dialogu. W relacjach kształcenia i wychowania istotne są wszystkie formy dialogu. Dialog komunikacyjny odgrywa istotną rolę w przekazie wiedzy, w nauce argumentacji, debaty, w przygotowania uczniów i studentów do negocjacji, uzgadniania racji, rozwiązywania konfliktów społecznych. Rację ma jednak Habermas, że dialog ten jest obecnie często wypierany przez działania instrumentalne i administracyjne. Natomiast dialog w formie „gościnności udzielanej przez mowę” jest konieczny do przezwyciężania słabości życia społecznego, odmienności narodowych, etnicznych, kulturowych, religijnych oraz różnych perspektyw narracji historycznych.

Niezmiernie istotny jest dialog osobowy, spotkanie, które zawsze jest darem obecności, miłości i dobra. Nasze relacje są jednak współcześnie w coraz większy sposób zapośredniczone komunikatorami, są rzeczowe. Być może wzrastająca przestępczość młodych jest przejawem poczucia braku bezpośrednich relacji, w których istotna jest uwaga, obecność, danie do zrozumienia innemu, że jest kimś dla nas znaczącym. Świetnie się zatem komunikujemy, ale faktycznie nie spotykamy. Komunikujemy się, ale nie rozmawiamy.

Czasami zdarza się spotkanie, które na trwale zmienia kierunek naszego życia. Jeśli dialog komunikacyjny ma znaczenie dla przekazu wiedzy, to spotkanie jako dar obecności i uważności ma znaczenie osobowe, wychowawcze i kształcące. Natomiast w dialogu społecznym niezmiernie ważna jest umiejętność odgraniczenia ogólnej roli i funkcji od indywidualnego życia. Wydaje się, że obecnie

doświadczamy głębokiego zaburzenia, przesuwania tych granic i ich płynności. Coraz trudniej nam dialogować, gdyż coraz częściej wypadamy z ról. Rodzice często nie są już rodzicami, nauczyciele autorytetami, politycy mężami stanu.

Zdarzają się też dialogi, w których ku zaskoczeniu obu stron wydarza się jakaś, choć drobna odkrywczą prawdą. Chciałbym, aby tą jedyną prawdą, która być może wyłoni się z mojego artykułu było przekonanie, że dialog jest jedyną formą naszego życia, która pozwala nam żyć jednością w różnorodności, która jest jedyną alternatywą wobec konfliktu, przemocy i wojny.

Bibliografia

- Buber M. 1968. *Wychowanie*, tłum. S. Grygiel, „Znak”, nr 4, s. 442–461.
- Buber M. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 1985–1995. *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Mohr, Tübingen.
- Gadamer H.-G. 2003. *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2000. *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, tłum. J. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Gadamer H.-G. 2008. *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, [w:] tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 1993. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków.
- Gadamer H.-G. 1990. *Rozum na właściwym miejscu. Z Hansem-Georgiem Gadamerem rozmawia Klemens Baranowski*, „Znak”, nr 422–423.
- Gadamer H.-G. 2000. *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, wyd. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2006. *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2008. *Teoria. Etyka. Edukacja*, tłum. zespołowe, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2009. *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław.
- Habermas J. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Habermas J. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa.
- Kierkegaard S. 2008. *Recenzja literacka «Dwóch epok» – noweli autora «Historii z życia codziennego»*, wydanej przez J.L. Heiberga. *Kopenhaga, Reitzel, 1845*, tłum. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

-
- Ricoeur P. 1989. *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Ricoeur P. 1992. *Słabość i odpowiedzialność*, [w:] tenże, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków.
- Simmel G. 2008. *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, [w:] tenże, *Pisma socjologiczne*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Tischner J. 1990. *Filozofia dramatu. Wprowadzenie, dialogue/znaki czasu*, Paris.
- Wielh R. 2004. *Poza teorią poznania i filozofią egzystencji. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, [w:] *Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.