

myśl pedagogiczna

Jarosław  
Gara

**PEDAGOGICZNE  
IMPLIKACJE  
FILOZOFII  
DIALOGU**

Wydawnictwo WAM  
Kraków 2008

© Wydawnictwo WAM, 2008

Konsultacja merytoryczna  
dr hab. Krystyna Ablewicz, prof. WSP-P „Ignatianum”

Redakcja  
Agnieszka Caba

Projekt okładki  
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-140-7

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03  
e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 430 32 10  
e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)  
Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ  
<http://WydawnictwoWAM.pl>  
tel. 012 62 93 260 • faks 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
**[wydawnictwowam.pl](http://wydawnictwowam.pl)**

---

WSTĘP .....	9
1. FILOZOFIA DIALOGU JAKO PRZEDMIOT BADAŃ .....	15
1.1. Filozofia dialogu i jej problematyka .....	15
1.1.1. Historiozoficzne punkty podparcia paradygmatu dialogicznego ..	16
1.1.2. Historyczny rozwój nurtu filozofii dialogu .....	19
1.1.3. Wybrani przedstawiciele dialogiki i ich poglądy .....	24
1.2. Wytyczenie horyzontów filozoficznych .....	33
1.2.1. Filozofia „nowego myślenia” .....	34
1.2.2. Filozofia „dwóch typów relacji” .....	35
1.2.3. Filozofia „radykalnej inności” .....	38
1.3. Wytyczenie horyzontów pedagogicznych .....	40
1.3.1. Problem „reprezentacji” i zakresu pedagogicznego doświadczenia .....	40
1.3.2. Antropologiczno-aksjologiczne wymiary wychowania .....	42
1.3.3. Dialogika jako przesłanka dla antropologicznych założeń pedagogiki .....	45
2. KLUCZOWE KATEGORIE FILOZOFII DIALOGU I JEJ HORYZONTY MYŚLOWE .....	51
2.1. Totalność .....	51
2.1.1. Totalność jako „roszczenie unifikacji” .....	51
2.1.2. Totalność jako upozorowanie „zastępowalności” .....	59
2.1.3. Totalność jako uprawomocnienie „totalitaryzmów” .....	63
2.2. Drugi .....	69
2.2.1. Drugi jako ten „w pobliżu” .....	69
2.2.2. Drugi jako ten „naprzeciw” .....	79
2.2.3. Drugi jako ten „inny” .....	85
2.3. Relacja .....	95
2.3.1. Relacja jako „zobowiązanie” .....	95
2.3.2. Relacja jako „zainicjowanie” .....	108
2.3.3. Relacja jako „nawiedzenie” .....	123
2.4. Mowa .....	133
2.4.1. Mowa jako „zagadnięcie i odpowiedź” .....	133
2.4.2. Mowa jako bezpośredniość i „włączenie siebie” .....	141
2.4.3. Mowa jako obecność i „darowanie świata” .....	148
2.5. Wolność i odpowiedzialność .....	156

2.5.1. Wolność i odpowiedzialność jako „czyn miłości”	157
2.5.2. Wolność i odpowiedzialność jako „krzyż”	160
2.5.3. Wolność i odpowiedzialność jako „etyka heroiczna”	162
2.6. Porównawcze summa summarum filozoficznych projektów dialogiki	165
2.6.1. Religijne i filozoficzne źródła inspiracji	165
2.6.2. Styl i forma filozoficznych wypowiedzi	168
2.6.3. Sumaryczne zestawienie dialogicznych kategorii	169
3. FILOZOFIA DIALOGU JAKO ŹRÓDŁO INSPIRACJI PEDAGOGICZNYCH	179
3.1. Kluczowe obszary filozofii dialogu implikujące pedagogiczne pryncypia	179
3.1.1. Dialogiczny model struktury podmiotowości ludzkiej	180
3.1.2. Dialogiczne racje intersubiektywnych odniesień	186
3.1.3. Dialogiczne ukierunkowanie i otwartość na to, co transcendentne	191
3.2. Wychowanie do wyboru	194
3.2.1. Wychowanie do wyboru jako <i>ethos</i> powinności	196
3.2.1.1. <i>Paideia</i> jako dezyderat powinności <i>zaniechania i wyrzeczenia</i> się (negacji)	197
3.2.1.2. <i>Paideia</i> jako dezyderat powinności <i>rozpoczęcia i zainicjowania</i> (kreatywności)	200
3.2.1.3. <i>Paideia</i> jako dezyderat powinności <i>podkreślenia i preferowania</i> (emfazy)	204
3.2.2. Wychowanie do wyboru jako <i>pedagogia perennis</i>	208
3.2.2.1. Fenomen wolności jako możliwość i powinność wyboru	210
3.2.2.2. Pedagogiczna dialektyka czasu i form aktywności	218
3.2.2.3. Antropologiczna formuła <i>homo dialogicus</i> i fenomen wychowania jako logika „bycia dla”	221
3.2.3. Triadyczna struktura wychowania do wyboru	228
3.2.3.1. Transgresja jako „horyzont wychowania”	229
3.2.3.2. Transcendencja jako „horyzont wychowania”	233
3.2.3.3. Aproksymacja jako „horyzont wychowania”	239
ZAKOŃCZENIE	245
BIBLIOGRAFIA	251
SUMMARY	261
INDEKS OSÓB	263

Próba rekonstrukcji i analizy podstawowych kategorii filozofii dialogu oraz wyprowadzenia z nich możliwych implikacji pedagogicznych podyktowana jest przekonaniem, że założenia tej filozofii co do kwestii pojmowania człowieka, jego odniesień wobec innych i otaczającego świata pozostają w dużej mierze w stosunku odpowiedniości z kluczowymi obszarami problemowymi oddziaływań wychowawczych. Wskazuje na to także fakt, że sami filozofowie dialogu zajmowali się problematyką pedagogiczną, czego przykładem mogą być artykuły Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Józefa Tischnera czy Tadeusza Gadacza<sup>1</sup>. Założenia te stanowią potencjalne źródło cennych i inspirujących pedagogicznie konkluzji, które mogą stać u podstaw działań projektujących lub modyfikujących sferę odniesień i zamierzeń pedagogicznych. Filozofia dialogu w swych horyzontach myślowych zmusza bowiem do rewizji dotychczasowych sposobów pojmowania efektywności i adekwatności oddziaływań wychowawczo-edukacyjnych, z całą wyrazistością eksponując fundamentalne i najbardziej doniosłe fenomeny ludzkiego istnienia. Zamierzeniem tej pracy jest więc wydobyć i ukazać inspirujących pedagogicznie „horyzontów” dialogicznego myślenia.

Filozoficzna kategoria dialogu jako specyficzny „horyzont” ujmowania człowieka potraktowana może być zarówno jako wyzwanie, sposób myślenia, jak i rzeczywistość. Wyzwanie, ponieważ by w sposób autentyczny doświadczyć relacji z drugim człowiekiem, trzeba zrobić krok w jego stronę, wyjść mu naprzeciw. Trzeba opuścić swe bezpieczne „ufortyfikowane pozycje”, które wytyczają nasz monologiczny stosunek do drugiego człowieka. Sposób myślenia, ponieważ z niego wyłania się nasze działanie odzwierciedlające stosunek do otaczającej rzeczywistości. Nie można bowiem przełamać schematów, obalić stereotypów ani zmienić swych odniesień do

---

<sup>1</sup> Zob. M. Buber, *Wychowanie*, „Znak” 1968, nr 4, *Kształcenie charakteru*, „Znak” 1968, nr 7-8; E. Levinas, *O hebrajski humanizm*, w: tenże, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991; J. Tischner, *Z problematyki nauczania*, „Znak” 1968, nr 11, *Zadania wychowawcze*, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 9; T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, „Znak” 1991, nr 9, *Wychowanie do wolności*, „Znak” 1993, nr 9.

innych bez zmiany sposobu myślenia, bez ujmowania rzeczy inaczej, w innej perspektywie<sup>2</sup>. Rzeczywistość, ponieważ fenomen dialogiczności jest czymś realnie współobecnym w samym centrum „ludzkich spraw”, czymś najbardziej pierwotnym i niedającym się zastąpić przez żadne substytuty. Tak pojmowana kategoria dialogu jest czymś, czego obecność lub brak, autentyczność lub mistyfikujący pozór, afirmacja lub deprecjacja wywiera realny i wymierny wpływ, zarówno bezpośredni (tu i teraz), jak i odroczony (kiedyś, w przyszłości) na sposób ludzkiego współbycia – kształtowane typy odniesień i powiązań, racje działania i motywacje, konstytuujące określoną postać międzyludzkich interakcji. Niezwykle wymowna w tym kontekście jest wypowiedź Ireny Wojnar: „W moim osobistym przekonaniu pedagogika z natury rzeczy jest wiedzą ogólną skoncentrowaną na człowieku, jego ponadczasowej «istocie», konkretyzowanej w nieskończenie różnorodnych sposobach istnienia. (...) Odhumanizowana edukacja nie jest już kształceniem; człowiek «postludzki» nie jest człowiekiem. Czy i jak możemy ocalić i edukację, i człowieka, przywrócić sens działaniom wyzwalającym bogactwo ludzkiej istoty, przywrócić edukacyjny apel wartości? Budować lepszy świat ludzi a nie rzeczy, których rola powinna pozostać służebna?”<sup>3</sup>. Przyjąć można, że badania nad implikacjami pedagogicznymi filozoficznych projektów dialogiki wpisują się właśnie w próbę wypracowywania pewnych odpowiedzi na tak sformułowany problem.

Strukturę formalną i merytoryczną pracy wytyczać będą trzy zasadnicze rozdziały: 1. *Filozofia dialogu jako przedmiot badań*, 2. *Kluczowe kategorie filozofii dialogu i jej horyzonty myślowe*, 3. *Filozofia dialogu jako źródło inspiracji pedagogicznych*. Każdy z rozdziałów podzielony jest na podrozdziały: pierwszy na trzy, drugi na sześć, trzeci na dwa. Każdy podrozdział podzielony jest z kolei na trzy podpodrozdziały.

Rozdział pierwszy kładzie metodologiczne podstawy pod rozdział drugi – filozoficzny i trzeci – pedagogiczny. Zawiera on trzy zasadnicze podrozdziały: 1. *Filozofia dialogu i jej problematyka*, 2. *Wytyczenie horyzontów filozoficznych* oraz 3. *Wytyczenie horyzontów pedagogicznych*. Pierwszy podrozdział ukazuje filozofię dialogu w kontekście podstawowych tendencji paradygmatycznych i politycznych czasów, w których się ona pojawiła. Zasygnalizowane są tu również źródła, z których wyprowadzany był „pierwotny impuls dialogiczny”, podstawowe problemy stanowiące przedmiot

<sup>2</sup> Zob. J. Gara, *Stereotypizacje myślowe w kontekście transgresyjnej koncepcji człowieka*, w: „Opieka. Wychowanie. Terapia” 2001, nr 3, s. 17.

<sup>3</sup> I. Wojnar, *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000, s. 28.

zainteresowania dialogicznych projektów oraz poglądy wybranych przedstawicieli nurtu filozofii dialogu. Drugi podrozdział jest wprowadzeniem do trzech filozoficznych projektów dialogiki – „nowego myślenia” (Rosenzweig), „dwóch typów relacji” (Buber) i „radykałnej inności” (Levinas), które będą podstawą szczegółowych studiów w rozdziale drugim. Z kolei, trzeci podrozdział jest swoistą próbą przerzucenia mostów pomiędzy problemami ujmowanymi w sposób filozoficzny a pedagogicznymi obszarami ważności. Łączność ta uwidacznia się w sposób szczególny w kontekście „kwestii antropologicznej” – ogólnych wyobrażeń dotyczących człowieka, jego natury, możliwości, istoty jego człowieczeństwa. Pedagogika, zajmując się człowiekiem, nie może bowiem obejść się bez jakiegoś rozumienia tego, kogo czyni podmiotem/przedmiotem swych oddziaływań, świadomie lub nieświadomie przyjmując określony model antropologiczny bądź też jakies mniej lub bardziej cząstkowe wyobrażenia na jego temat.

Rozdział drugi jest częścią studyjną, opartą na analizie tekstów źródłowych filozofii dialogu oraz literatury przedmiotu. Podstawowymi źródłami są tu przede wszystkim trzy dzieła filozoficzne: Franza Rosenzweiga *Gwiazda Zbawienia (Der Stern Der Erlösung)*, 1921), Martina Bubera *Ja i Ty (Ich und Du)*, 1923) oraz Emmanuela Levinasa *Całość i nieskończoność (Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité)*, 1961), stanowiąc tym samym właściwą część pracy studyjnej, zogniskowaną wokół centralnych kategorii filozofii dialogu. Kategorie te wytyczają rozległe konteksty dialogicznego sposobu myślenia, określając zarazem strukturę tego rozdziału: 1. *Totalność*, 2. *Drugi*, 3. *Relacja*, 4. *Mowa*, 5. *Wolność i odpowiedzialność*, 6. *Porównawcze summa summarum filozoficznych projektów dialogiki*. Pięć pierwszych podrozdziałów dotyczy wyodrębnionych kategorii, ich studyjnej rekonstrukcji i analizy, szósty podrozdział jest natomiast próbą porównania ze sobą dialogicznych projektów tych filozofów. Przedmiotem tych zestawień są źródła ich inspiracji, forma i styl wypowiedzi filozoficznej oraz specyficzne ujęcia wyróżnionych kategorii.

Rozdział trzeci jest swoistą próbą zaaplikowania ustaleń wynikających z analizy centralnych kategorii filozofii dialogu na grunt pedagogiczny. Struktura tego rozdziału określona jest przez dwie jego części (podrozdziały): 1. *Kluczowe obszary filozofii dialogu implikujące pedagogiczne pryncypia* oraz 2. *Wychowanie do wyboru*. W części pierwszej na podstawie dokonanych uprzednio analiz studyjnych wyodrębniam trzy zasadnicze obszary problemowe filozofii dialogu implikujące pedagogiczne pryncypia. Obszary te stanowią swoistego rodzaju przejście od pryncypiów ustalonych filozo-

ficznie do pryncypiów odczytywanych przez pryzmat teorii i praktyki wychowawczo-edukacyjnej. Tu też jasno wytyczam kierunek autorskiego zamysłu ujmowania rzeczywistości pedagogicznej, wskazując na *dyspozycję wyboru* jako kluczowy fenomen, który przenika i warunkuje całą strukturę wzrostu, rozwoju i osobowej dojrzałości człowieka. Część druga tego rozdziału uwzględnia dialogiczny sposób myślenia w wyróżnionych obszarach filozofii dialogu implikujących pedagogiczne pryncypia i ujęta jest w trzech zasadniczych podpodrozdziałach, w których staram się usystematyzować zamysł paradygmatu wychowania do wyboru: 1. *Wychowanie do wyboru jako ethos powinności*, 2. *Wychowanie do wyboru jako „pedagogia perennis”* oraz 3. *Triadyczna struktura wychowania do wyboru*. W pierwszym podpodrozdziale, ujmującym całość czynności i skutków wychowawczych przez pryzmat powinności, sformułowane zostały trzy typy dezyderatów: negacji, kreacji i emfazy. Drugi podpodrozdział jest próbą opisu zamysłu wychowania do wyboru, pojmowanego przez pryzmat statusu odzwierciedlonego w pojęciu *pedagogia perennis*. W trzecim dokonam natomiast rozróżnienia trzech zasadniczych wymiarów zamysłu *wychowania do wyboru*, ukazując jego elementy strukturalne, z których pierwszy stoi u podstaw twórczego rozwoju jednostkowych sił (transgresja), drugi u podstaw wciąż odnawiającego się ruchu wykraczania ku drugiemu człowiekowi (transcendencja), trzeci zaś ukazuje sposób, w jaki człowiek dokonuje ruchu przekraczania siebie i wykraczania „ku” oraz to, w jaki sposób stają się mu dostępne owoce osobowej progresji w obrębie tych dwóch sfer (aprosymacja).

Takiej wewnętrznej konstrukcji i treściowej zawartości przedstawionej koncepcji pracy przyświecał postulat interdyscyplinarności<sup>4</sup>. Samemu zamiarowi wyłonienia implikacji pedagogicznych z tez i konstatacji filozofii dialogu przyświecało natomiast założenie, że z jednej strony pedagogika wyrasta z filozofii<sup>5</sup>, z drugiej zaś strony każdy model zorientowania pedagogicznego zawiera, tak czy inaczej, swe przedzałożenia filozoficzne co do natury człowieka, jego znaczenia i miejsca w świecie<sup>6</sup>. Zasadniczą metodą realizacji projektu zakreślonego w tytule są natomiast badania studyjne i analiza porównawcza w oparciu o teksty źródłowe i opracowania z zakresu literatury przedmiotu.

---

<sup>4</sup> Zob. L. Pytko, *Pedagogika resocjalizacyjna*, Warszawa 1993, s. 10.

<sup>5</sup> Zob. B. Śliwowski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998, s. 50.

<sup>6</sup> Zob. W. Kaczyńska, *Przedzałożeniowość myślenia i postępowania pedagogicznego*, Warszawa 1992, s. 4.

Podjęcie analizy centralnych kategorii filozofii dialogu może mieć, jak się zdaje, ważne i inspirujące znaczenie na gruncie zarówno praktycznych oddziaływań wychowawczych, jak i teoretycznych założeń pedagogiki. Wydaje się, że pojęcie dialogu, choć obecne w literaturze pedagogicznej, to jednak rzadko odsyła nas do takiego pojmowania go, jakie odnajdujemy w filozofii dialogu<sup>7</sup>. Wyłonienie centralnych kategorii filozofii dialogu oraz uwypuklenie ich wymowy pedagogicznej wydaje się więc czymś zasadnym i rodzącym nadzieję na wyodrębnienie inspirujących płaszczyzn i sposobów myślenia pedagogicznego. Odwołanie się do tej filozofii jako źródła inspiracji myślenia i działania pedagogicznego wydaje się tym ważniejsze, że świat, w którym żyjemy, a więc i świat, w którym realizowane są zamierzenia wychowawcze i edukacyjne, w coraz większej mierze gubi „twarz” konkretnego człowieka, rozpoznawalną w bezpośrednim osobowym kontakcie. Podjęcie problematyki centralnych kategorii filozofii dialogu pozwoli więc na wydobycie fenomenów relacji międzyludzkich, niedających się zastąpić organizacyjnymi i instytucjonalnymi substytutami, takimi jak wyszukane procedury, strategie programowe czy funkcjonalne. Samo życie odsłania bowiem częstokroć żywotność potocznej prawdy, że to, co niepozorne, często okazuje się najbardziej istotne. Można wyrazić to również twierdzeniem w formie paradoksu, że rzeczy najbardziej konstytutywne dla kondycji człowieka i przejawów jego współbycia z innymi często są sprowadzane do truizmów i pomijane, choć w gruncie rzeczy to one okazują się najczęściej skorodowanym ogniwem w „egzystencjalnym łańcuchu” związków i powiązań, przyczyn i skutków, dysfunkcji i anomii pozainstytucjonalnych lub instytucjonalnych oddziaływań wychowawczo-edukacyjnych. Świadomość dialogiczna (odzwierciedlająca tezy i konstatacje filozofii dialogu) ukazuje konieczność ujęcia procesu wychowania i kształcenia z punktu widzenia podstawowych prawd konstytuujących postać ludzkiej egzystencji. Niezwykle trafnie, jak się wydaje, ujął to Tadeusz Gadacz w słowach: „Istnieją prawdy, których można nauczyć się z książki, do których można dojść przez intelektualne spekulacje. Lecz są także takie prawdy, na które nie ma teoretycznej odpowiedzi. Można je poznać jedynie przez osobiste świadectwo i własne życiowe doświadczenie”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Fakt zróżnicowanych źródeł, stojących u podstaw sposób myślenia o kategorii dialogu nie zmienia jednak samego faktu poznawczego walu takich opracowań. Na uwagę zasługuje m.in. praca Urszuli Ostrowskiej. Zob. U. Ostrowska, *Dialog w pedagogicznym badaniu jakościowym*, Kraków 2000. Zob. także: A. Ryk, *(Po)nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty w doświadczeniu spotkania*, Kraków 2006.

<sup>8</sup> T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, s. 68.

### 1.1. Filozofia dialogu i jej problematyka

„Między sensem a absurdem – jak to ujmuje Józef Koziński – odbywa się oceaniczny dramat, zwany bytowaniem człowieka”<sup>1</sup>. Ów dramat ludzkiej egzystencji, o którym mowa, jawi się tu jako pochodna sensu i absurdu, które przenikają się lub znoszą nawzajem w biegu codziennego życia. Można przyjąć, że **filozofia dialogu w swych wysiłkach wypracowania określonych odpowiedzi na swoisty kryzys racjonalnych sposobów ukonstytuowania „ludzkich spraw”, jest pewną próbą odniesienia się do owej dramatyczności ludzkiej egzystencji oraz kategorii sensu i absurdu, które dramatyczność tę łagodzą lub wzmagają.** W tym też znaczeniu nurt filozofii dialogu wydaje się czymś bardzo aktualnym, czymś, co w swej refleksji wychodzi naprzeciw głęboko zachwianym podstawom ludzkiego współbycia, anomii społecznej, dezorganizacji i destabilizacji tego, co głęboko ludzkie i zarazem nieodzowne dla dowartościowania tzw. „współczynnika humanistycznego” w kontekście różnych form społecznego współbycia oraz rozwiązań o charakterze funkcjonalnym.

Przyjąć można, że kluczowym fenomenem dialogicznych ujęć człowieka i „spraw ludzkich” jest szeroko pojmowana relacja – to, co określa i warunkuje specyficzną przestrzeń międzyludzkiej styczności, wzajemnych odniesień i interakcji. W pytaniu o relację zawarty jest bowiem egzystencjalny problem pokoju lub wojny, współpracy lub rywalizacji, wspierania lub niszczenia siebie, wielowymiarowości lub jednowymiarowości postrzegania czegoś, partnerstwa lub apodyktyzmu, monologiczności lub dialogiczności. Refleksję nad filozoficzną kategorią dialogu można również traktować jako próbę stępienia ostrza owego egzystencjalnego absurdu, który tak często uwidacznia się w obszarze działań wychowawczych i edukacyjnych, które w zdecydowanej mierze są swoistym odbiciem określonych sposobów ustrukturyzowania życia społecznego.

---

<sup>1</sup> J. Koziński, *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996, s. 92.

### 1.1.1. Historiozoficzne punkty podparcia paradygmatu dialogicznego

Wiek XX to wiek wielkich totalitaryzmów: hitleryzmu i stalinizmu. To wiek – jak podkreśla Emmanuel Levinas – w którym miały miejsce dwie wojny światowe oraz wydarzenia, które w sposób dramatyczny wyznaczyły symboliczne znamiona tego wieku: Hiroszima, Gułag, Auschwitz, Kambożda<sup>2</sup>. Wiek XX jawi się tu jak upiorne widmo „narastających zaburzeń międzyludzkich” i „patologii kontaktów międzyludzkich”<sup>3</sup> – militaryzmu, ludobójstwa i zbrodni, ludzkiej autodestrukcji w skali światowej, angażującej największe zdobycze ludzkości przeciwko ludzkości<sup>4</sup>. Trauma doświadczeń pierwszej połowy XX wieku staje się zatem niejako historycznym tłem i kontekstem, z którego wyłania się filozoficzny paradygmat dialogiki. W tym też znaczeniu dużą rolę – w formułowaniu projektów dialogicznego sposobu myślenia o rzeczywistości – odgrywała specyfika osobistego bagażu doświadczeń samych dialogików, synów wieku targanego burzliwymi i tragicznymi wydarzeniami<sup>5</sup>.

Paradoksalnie również, warto to podkreślić, zagadnienia filozofii człowieka zajmują w filozofii XX wieku centralne miejsce, jakby równoległe do wydarzeń światowej polityki, które druzgocą te zainteresowania; wydarzeń, które pozostawiły niezatarte piętno na tym wieku, a które były wyrazem politycznej dehumanizacji „spraw ludzkich” i wojennej totalizacji<sup>6</sup>. Filozofia dialogu wyraża się więc przede wszystkim w próbie filozoficznego przełamania starych schematów skompromitowanej wojną tradycji myślowej i pomyślenia tego, co skompromitowane, w nowy sposób<sup>7</sup>. Stawia więc przed człowiekiem nowe zadanie<sup>8</sup>, tak by mógł dojść do prawdy o sobie, autentycznej i głęboko ludzkiej<sup>9</sup>, wyrastającej z pnia jego człowieczeństwa i godności osobowego istnienia.

<sup>2</sup> T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Levinasa*, w: E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 8.

<sup>3</sup> K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, Katowice 1990, s. 12.

<sup>4</sup> W XX wieku odnotowano 237 wojen (3 wojny na rok), zginęło w nich 3% populacji. Zob. T. Pilch, *Agresja i nietolerancja jako mechanizmy zagrożenia ładu społecznego*, w: *Pedagogika społeczna*, red. T. Pilch, I. Lepalczyk, Warszawa 1995, s. 419.

<sup>5</sup> K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, s. 13.

<sup>6</sup> Tamże, s. 9.

<sup>7</sup> J. Doktor, Wprowadzenie, w: M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. X.

<sup>8</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 87.

<sup>9</sup> K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, s. 17.

Dialogika jako taka jest zatem sprzeciwem wobec ogólnej tendencji filozofii nowożytnej<sup>10</sup>, negacją zarówno obiektywistycznego, jak i subiektywistycznego podejścia do problematyki antropologicznej<sup>11</sup>. To również wyrzeczenie się własnego imperializmu<sup>12</sup> na rzecz afirmacji Drugiego w relacji, która w równej mierze konstytuuje obu uczestników spotkania. To filozofia czynu, odrywająca człowieka od świata czystych idei na rzecz konkretnych doświadczeń i przeżyć osadzonych w konkretnych egzystencjalnych uwarunkowaniach „rzeczywistości człowieka z człowiekiem”. I choć już w starożytności uwaga filozofii skupiała się na człowieku<sup>13</sup>, to jednak dopiero filozofia dialogu uczyniła go naprawdę miarą wszystkiego, a kategoria Innego – jako tego „spoza” immanencji mego własnego „ja”, tego „naprzeciw mnie” – stała się centralnym zagadnieniem filozofii dialogu. Refleksja nad rolą i miejscem innego człowieka rodziła zatem głębokie implikacje etyczne, określając tym samym kierunki modyfikowania postaw i sposobów myślenia podmiotu poznania – tego, który postrzega drugiego człowieka. Drugi człowiek uznany został za „fundamentalną realność” doświadczenia egzystencjalnego. Więź i relacja z nim podniesiona została do rangi czegoś najbardziej pierwotnego i kardynalnego dla człowieka jako takiego i jego czasoprzestrzennego umiejscowienia w świecie.

Ów zwrot ku Drugiemu określany był przez dialogików mianem „przełomu myślowego” i „kopernikańskiej rewolucji w myśleniu”<sup>14</sup>. Owo „nowe myślenie” wyłania się z dialogicznej mentalności, która obejmuje swym zasięgiem wszystkie sfery stosunków międzyludzkich i odniesień do otaczającej rzeczywistości. Niezwykle trafnie ową dialogiczną mentalność „nowego myślenia” charakteryzuje Józef Tischner: „Aby rozpoznać prawdę, aby zrozumieć spotkanego człowieka, trzeba mu pozwolić być, trzeba wejść z nim w dialog, zapytać, co myśli, szukać odpowiedzi, gdy on zada pytanie. Kto zaraz na wstępie zniszczy człowieka, ten nigdy nie zrozumie. Myślenie wynika bezpośrednio z ludzkiej zdolności do poświęceń; aby myśleć, trzeba coś z siebie poświęcić. Jest ono czymś więcej niż przelotnym aktem świadomości, jest wprost sposobem przejawiania się dobrej woli człowieka po przewyciężeniu agresji i pokusy ucieczki. (...) Spotkanie jest źródłem

<sup>10</sup> B. Baran, Przedmowa, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 11.

<sup>11</sup> K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, s. 8.

<sup>12</sup> B. Baran, Przedmowa, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, s. 7.

<sup>13</sup> Dowodem tego niech będą wypowiedzi Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” i Sokratesa: „Poznaj sam siebie”, zob. K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, s. 7.

<sup>14</sup> Tamże, s. 9.

doświadczenia prawdy w bardziej podstawowym wymiarze niż wymiar stosunku człowieka do rzeczy. Stosunek do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Źródłowych doświadczeń prawdy należy więc szukać w spotkaniu z drugim, a nie w zetknięciu się z rzeczą<sup>15</sup>. W tym też znaczeniu filozoficzna kategoria dialogu pozwala odnaleźć „zagubione źródło” konstytuujące człowieczeństwo człowieka oraz odkryć na nowo drugiego człowieka w źródłowym doświadczeniu tego, co z natury swej ma charakter dialogiczny<sup>16</sup>.

Bardzo wymowne w tym kontekście są ustalenia Jacka Filka, który w swej książce wskazuje na trzy typy filozoficznych paradygmatów: przedmiotowy („To”), podmiotowy („Ja”) oraz dialogiczny („Ty”). Przyporządkowane są one przez niego – poprzez wskazanie na dominującą rolę odpowiedniej władzy – do znanego trójpodziału: rozum, wola, uczucie. Paradygmat przedmiotowy (paradygmat „starożytności”) dotyczy zatem władzy rozumu, a jego kluczowymi kategoriami są obiektywność i pojęcie prawdy. Paradygmat podmiotowy (paradygmat „nowożytności”) odniesiony zostaje do władzy woli, kluczowymi kategoriami są tu natomiast subiektywność i pojęcie wolności. Z kolei paradygmat dialogiczny (paradygmat „współczesności”) wytycza zupełnie nową jakość ujmowania rzeczywistości. Tak bowiem, jak paradygmat „starożytności” jest filozofią trzeciej osoby (pierwszym słowem tej filozofii jest „jest”), a paradygmat „nowożytności” jest filozofią pierwszej osoby (pierwszym słowem tej filozofii jest „jestem”), tak też paradygmat „współczesności” jest filozofią drugiej osoby (pierwszym słowem tej filozofii jest „jesteś”). Paradygmat współczesności jest więc przyporządkowany władzy uczucia, a kluczowymi kategoriami są intersubiektywność i pojęcie odpowiedzialności<sup>17</sup>.

Paradygmat dialogiczny jako wynik owego przełomu „nowego myślenia” jest z jednej strony wyrazem odrzucenia paradygmatów przedmiotowego i podmiotowego, a z drugiej porozumienia i dopełniania się tych dwóch paradygmatów. Wytycza on zatem, zdaniem autora *Filozofii odpowiedzialności XX wieku*, zupełnie nową, jeszcze nie do końca rozpoznaną „epokę filozofowania” – podporządkowaną logice dialogicznego paradygmatu drugiej osoby. „Dopiero teraz więc – pisze Filek – dzięki dojściu do głosu paradygmatu drugiej osoby, w jego pierwszej, dialogicznej artykulacji, prawda

<sup>15</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2002, s. 489-490.

<sup>16</sup> J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” X (1978), s. 73.

<sup>17</sup> J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 5-7.

i wolność zostają dopełnione i ostatecznie ustrzeżone przed zagrażającym im teoretycznym uabstrakcyjnieniem i praktycznym nadużyciem, zostają mianowicie dopełnione odpowiedzialnością. Sensem prawdy i sensem wolności okazuje się odpowiedzialność, podstawowe pojęcie paradygmatu «współczesności». Rozum i wola zaś dopełnione zostają uczuciem, przyjmującym postać poczucia odpowiedzialności. Rozum pochodzi od «jest», od trzeciej osoby, jest przeto obiektywny; wola od «jestem», od pierwszej osoby, jest przeto subiektywna; uczucie zaś od drugiej osoby, od jej «jesteś», i w swej dojrzałej formie jest poczuciem odpowiedzialności. Poznawanie siebie i świata, czyli podążanie drogą prawdy, oraz stawanie się sobą, niezależnie od siebie, czyli podążanie drogą wolności, uzyskują ostateczne usprawiedliwienie w pojęciu odpowiedzialności za innego. Poznanie prawdy, wola wolności i poczucie odpowiedzialności stanowią zarazem jedność wszystkich trzech osób, przez które odmienia się podstawowe słowo «być». Kadencja: prawda, wolność, odpowiedzialność, czyli: widzę i rozumiem, chce i czynię, zagadnięto mnie i poczuwam się do odpowiedzialności, streszcza całą dotychczasową drogę filozofowania<sup>18</sup>.

Pojęcie dialogu, do którego odwołuje się wyżej wspomniany, nowy paradygmat filozofowania, choć znane już w starożytnej Grecji, to jednak tam zazwyczaj używane było do określania gatunku literackiego. U Platona zaś dialog przybierał postać rozmowy duszy z samą sobą, a więc w żadnej mierze nie była to zapowiedź kategorii dialogu wypracowanej przez filozofię dialogu, która określana jest również mianem filozofii innego, filozofii spotkania<sup>19</sup>, filozofii drugiego, altrologii czy dialogiki<sup>20</sup>. Właściwa, przynależna filozoficznej refleksji kategoria dialogu zrodziła się zatem dopiero na początku XX wieku i bynajmniej nie odwołała się do kosmocentryzmu tradycji starożytnej Grecji, lecz wyrastała z myśli judeochrześcijańskiego personalizmu.

### *1.1.2. Historyczny rozwój nurtu filozofii dialogu*

Za prekursora filozofii dialogu uznaje się jednak Ludwiga Feuerbacha<sup>21</sup>, który w swym filozoficznym manifeście wyraził sprzeciw wobec rozumowemu zawłaszczaniu tego, co zewnętrzne, choć prapoczątki dialogiki upatruje się już w późnym okresie twórczości dwóch filozofów: Johanna Gottlieba

<sup>18</sup> Tamże, s. 8.

<sup>19</sup> B. Baran, Przedmowa, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, s. 7.

<sup>20</sup> K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, s. 8.

<sup>21</sup> B. Baran, Przedmowa, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, s. 8.

Fichtego i Josepha Wilhelma Friedricha von Schellinga<sup>22</sup>. T. Gadacz wskazuje również na to, że w filozofii Friedricha Jacobiego i Johanna Georga Hamanna odnajdujemy motywy dotyczące relacji człowieka z człowiekiem, stanowiące swoistą zapowiedź „nowego myślenia”<sup>23</sup>. Prześledźmy zatem nieco bliżej myśl owych filozofów, którzy choć historycznie rzecz ujmując, nie są zaliczeni do nurtu filozofii dialogu, to jednak można ich uznać za protoplastów dialogicznych sposobów myślenia.

Friedrich Jacobi (1743-1819) i Johann Georg Hamann (1730-1788) wspólnie sprzeciwiali się filozofii Oświecenia z jej prymatem racjonalności. Od czasów René Descartesa, po dokonaniu przez niego rozdziału substancji myślącej (umysłów) od substancji rozciągłej (ciał), kwestia poznania drugiego człowieka stała się problematyczna, a jednym ze sposobów racjonalnego rozstrzygnięcia tego problemu była zasada analogii, na mocy której poznanie drugiego człowieka (innego Ja) opiera się na poznaniu siebie (własnego Ja). Zasadzie tej przeciwstawił się też Jacobi, wyrażając swą filozoficzną pewność co do tego, że Ja bez Ty jest nie do pomyślenia, dając temu wyraz również w opozycyjnie sformułowanej zasadzie dialogicznej: „Ty jesteś i Ja jestem”. Hamann przeciwstawił się z kolei solipsystycznemu Ja w swym projekcie filozofii mowy, ponieważ przez słowo, jak twierdził, objawia się duszy ludzkiej to, co niewidoczne<sup>24</sup>. Joseph Wilhelm Friedrich von Schelling (1775-1854) wymieniany był przez Rosenzweiga jako jeden z jego „świętych patronów”. Zasługą Schellinga jest przede wszystkim jego *Filozofia Objawienia*, która wywarła przemożny wpływ na myśl Rosenzweiga i zasadniczą strukturę *Gwiazdy Zbawienia*. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), podejmując problematykę „Ja cudzego” i „Ja własnego”, ukazywał łączność Ja i Ty w pojęciu My, a jego teoria intersubiektywności uznawana jest za szczególnie wnikliwą, odzwierciedlającą w pełni świadome postawienie problemu poznania Ty oraz próby jego rozwiązania<sup>25</sup>. Małgorzata Jantos wskazuje nadto, że problem innego człowieka w filozofii Fichtego, choć początkowo niedostrzegany, to jednak był przez niego bardzo wyraźnie eksponowany. Inny człowiek był dla niego przede wszystkim osobą. Z ogólności Nie-Ja wyłania się u niego Ty jako „przeciw-obraz”, tak iż kluczowym problemem filozofii staje się właśnie stosunek Ja do Ty<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, s. 34.

<sup>23</sup> T. Gadacz, *Filozofia współczesna*. Manuskrypt podręcznika przygotowanego do druku, s. 1.

<sup>24</sup> Tamże, s. 1, 12.

<sup>25</sup> K. Świąciecka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 6-7.

<sup>26</sup> M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 10-15.

Zdaniem Bubera odkrycie przez Ludwiga Feuerbacha (1804-1872) jedności człowieka z człowiekiem, opartej na rzeczywistej różnicy, dało nowy początek europejskiemu myśleniu, „wyprowadzając nas poza kartezjański początek filozofii nowożytnej”. Dlatego też rangę odkrycia Ty jako zewnętrżności przyrównuje do odkrycia Ja przez idealizm, podkreślając zarazem, że Feuerbach stał się dla niego samego istotnym źródłem inspiracji<sup>27</sup>. W odróżnieniu od Jacobiego i Hamanna oraz Fichtego i Schellinga, u których odnajdujemy znaczące motywy, zapowiadające nową, dialogiczną umysłowość, Feuerbach jako pierwszy podjął próbę sformułowania wyraźnie wyartykułowanej koncepcji filozoficznej. Odwoływała się ona do kategorii ludzkiego Ty, pojętego w swej różnicy<sup>28</sup>, tak iż „dialog człowieka z człowiekiem stał się zasadą filozofii”<sup>29</sup>. Przyjrzyjmy się zatem nieco bliżej jego ustaleniom. Faktycznym fundamentem myśli tego autora było nie Ja (podmiot poznający), lecz Ja i Ty w nierozzerwalnym związku współistnienia. Feuerbach, przeciwstawiając zasadzie czystego myślenia zasadę zmysłowości, uznał, że Ty dane jest w swej cielesności tylko dzięki oglądowi zmysłowemu, stanowiąc tym samym przedmiot pierwszego doświadczenia, tak iż każde inne doświadczenie jest już pochodne. Człowiek jako pierwotny przedmiot doświadczenia wytycza tym samym więź pomiędzy mną a światem. Nie jest to jednak człowiek *in abstracto*, lecz człowiek rzeczywisty, który ujmowany jest przez pryzmat swej własnej istoty jako całości; istota ta osadzona jest jednak zawsze w horyzontach wspólnotowych form współbycia<sup>30</sup>. Widoczny jest zatem u Feuerbacha radykalny zwrot do człowieka, pojętego w swej konkretności i rzeczywistym dialogu, rozgrywającym się pomiędzy Ja i Ty, ponieważ dialog człowieka z człowiekiem ujęty jest przez niego jako zasada nowej filozofii. Nie chodzi więc o człowieka jako jednostkę, lecz o jedność Ja i Ty, która opiera się na rzeczywistej różnicy. Formułowany przez niego projekt „filozofii przyszłości” traktowany jest zatem jako „fundamentalna antropologia”, metodą której, zgodnie z założeniem, miał być właśnie dialog.

Prawda i doskonałość dokonują się dla Feuerbacha tylko w łączności istot sobie równych, a być dobrym oznacza być dobrym dla drugiego człowieka<sup>31</sup>. Dialog rozgrywa się między realnymi osobami, którym zawsze przysługuje

<sup>27</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, s. 34.

<sup>28</sup> Zob. K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 7.

<sup>29</sup> J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Twarz Innego*, „Teksty filozoficzne”, kwiecień 1985, s. 65.

<sup>30</sup> Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, s. 33-34.

<sup>31</sup> J. Mader, *Filozofia dialogu*, s. 70.

zmysłowo-cieleśna faktyczność, jednostka zaś jako taka określa samą siebie poprzez określony typ odniesień do innych ludzi. Owym specyficznym odniesieniem, które pozwala odkryć Ty drugiego człowieka, jest zaś przyjaźń i miłość. I dopiero w tym odniesieniu Ja doświadcza pełni własnego urzeczywistnienia istoty człowieczeństwa. A zatem dialogiczne Ja to takie, które zawsze istnieje naprzeciw innego niż ono samo podmiotu, w faktyczności ukonstytuowanej różnicy, jako mężczyzna i kobieta<sup>32</sup>. Feuerbach – pisze Johann Mader – „konkretyzuje pryncypialną jedność człowieka z ludźmi, i tutaj właśnie uwyrażnia się moment dialogiczny. Jest to jedność, «która jednak opiera się tylko na realności różnicy Ja i Ty». Zasadą dialogiczną jest sam konkretny, rzeczywiście toczący się dialog, dialog rozwijający się w rzeczywistości pomiędzy dwoma lub kilkoma «realnymi» osobami, a nie tylko zasada myślowa. Jeżeli więc dla zaakcentowania principium dialogicznego Feuerbach stwierdza: «jedność Ja i Ty – jest Bogiem», to ma na myśli ostateczną zasadę myślenia, absolutną, najwyższą i niesprowadzalną już do innej. Wypowiedź ta jest istotna w odniesieniu do tego, jak Feuerbach myśli o stosunkach międzyludzkich. Można przeto wprost powiedzieć: człowiek jest istotą dialogiczną»<sup>33</sup>.

Historycznie rzecz ujmując, filozofia dialogu pojawiła się w drugiej dekadzie XX wieku, w szczególności zaś w latach dwudziestych. I choć długa mogłaby być lista punktów oparcia na historiozoficznej mapie idei dialogu w dziejach filozofii<sup>34</sup>, to jednak sama dialogika, jak już zostało to nadmienione, ukonstytuowała się dopiero w pożodze doświadczeń pierwszej dekady XX wieku. Wspólne dla przedstawicieli filozofii dialogu było przede wszystkim czerpanie z inspiracji religijnych judaizmu i chrześcijaństwa oraz krytyczne nastawienie wobec ogólnej tendencji nowożytnej filozofii, która przyznawała centralne miejsce podmiotowi poznającemu, redukując tym samym istnienie drugiego człowieka do przedmiotu poznania. Filozoficzne odkrycie i uwydatnienie rangi ludzkiego Ty uznawane było przez samych dialogików za fundamentalne wydarzenie, przewrót kopernikański, czy też odkrycie zupełnie nowego ładu, na miarę wyczynu Kolumba. W tym czasie, często zupełnie niezależnie od siebie, powstały też pierwsze ważne dla tego nurtu myślenia prace: Hermana Cohena (*Religion der Vernunft aus den*

<sup>32</sup> Tamże, s. 68.

<sup>33</sup> Tamże, s. 67.

<sup>34</sup> Taką próbę historiozoficznego ujęcia problematyki idei dialogu odnaleźć można m.in. w pracy: W. Tyburski, *Idea dialogu w dziejach filozofii*, w: *Filozofia dialogu*, red. W. Gutowski, Toruń 2000, s. 15-39.

*Quellen des Judentums*, 1919), Ferdinanda Ebnera (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921), Franza Rosenzweiga (*Der Stern Der Erlösung*, 1921, wyd. pol.: *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998), Martina Bubera (*Ich und Du*, 1922, wyd. pol.: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992)<sup>35</sup>, Eugena Rosenstocka-Huessy (*Angewandte Seelenkunde*, 1924), Friedricha Gogartena (*Ich glaube an dreieinigen Gott*, 1926), Gabriela Marcela (*Journal Metaphysique*, 1927), Dietricha Bonhoeffera (*Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 1927), Eberharda Grisebacha (*Gegenwart*, 1928).

Kolejne znaczące dla filozofii dialogu postacie i ich prace tworzą niejako drugą i trzecią falę myślicieli, wpisujących się w nurt „nowego myślenia”: Karl Barth (*Die kirchliche Dogmatik*, 1932-1967), Emil Brunner (*Der Mensch im Widerspruch*, 1937), Emmanuel Levinas (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, wyd. pol.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 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 Rechtes*, 1913), oraz Ludwig Binswanger, który podjął próbę przełożenia ontologii wczesnego Heideggera na język dialogiki (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1941)<sup>36</sup>. Michael Theunissen (*Der Andre*, 1965) podjął z kolei próbę pogodzenia filozofii dialogu z filozofią transcendentálną<sup>37</sup>.

Gadacz podkreśla, że filozofia dialogu wbrew obiegowym opiniom nie jest li tylko filozofią żydowską, lecz w tej samej mierze chrześcijańską – katolicką i protestancką, i rozróżnia trzy nurty filozofii dialogu ze względu na towarzyszące jej konteksty tradycji religijnej: judaizmu, katolicyzmu i protestantyzmu. Czołowi przedstawiciele, wpisujący się w ten podział, to: Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Abraham Joshua Heschel (w żydowskim nurcie filozofii dialogu), Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Maurice Nédoncelle, Józef Tischner (w katolickim nurcie filozofii dialogu), Dietrich Bonhoeffer, Eberhard Grisebach, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Eugen Rosenstock-Huessy (w protestanckim nur-

<sup>35</sup> Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. A. Czabaj, Lublin 1997, s. 212.

<sup>36</sup> B. Baran, Przedmowa, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, s. 25-26.

<sup>37</sup> Tamże, s. 32.

cie filozofii dialogu). Nadto za Buberem wskazać można również przedstawicieli filozofii dialogu niezaangażowanych religijnie, takich jak: Teodor Litt, Karl Löwith oraz Karl Jaspers w pewnych aspektach swej filozofii<sup>38</sup>.

W polskiej literaturze przedmiotu problematyka filozofii dialogu<sup>39</sup> czy też spotkania również odbiła się szerokim echem wśród filozofów, przybierając swój własny kształt. Wymienić należałoby tu takich autorów, jak: Józef Tischner<sup>40</sup>, Adam Węgrzecki<sup>41</sup>, Jerzy Bukowski<sup>42</sup>, oraz prace badawcze Antoniego Jarnuszkiewicza, Marka Jędraszewskiego, Karola Tarnowskiego oraz Tadeusza Gadacza. Również w innych dziedzinach nauki, takich jak: pedagogika, psychologia, socjologia, teoria literatury, psychiatria czy seksuologia, żywy stał się nurt myślenia odwołujący się do problematyki podjętej przez filozofię dialogu, zagadnień jakościowych form komunikacji i interakcji międzyludzkiej<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Zob. T. Gadacz, *Filozofia współczesna*. Manuskrypt..., s. 2.

<sup>39</sup> Antologię tekstów reprezentatywnych dla filozofii dialogu w języku polskim przedstawił Bogdan Baran, uwzględniając tam m.in. takich mniej znanych autorów, jak: Eugen Rosenstock-Huussy, Eberhard Grisebach, Karl Barth, Adolf Reinach, Ludwig Binswanger, Jean-Luc Marion, Michael Theunissen. Tadeusz Gadacz poświęca natomiast filozofii dialogu jeden z rozdziałów swej pracy z zakresu historii filozofii współczesnej, będącej obecnie w opracowaniu. Omówione są tam koncepcje m.in. Hermana Cohena, Ferdinanda Ebnera, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Dietricha Bonhoeffera, Abrahama Joshuy Heschela oraz Józefa Tischnera. Zob. *Filozofia dialogu*, red. B. Baran; T. Gadacz, *Filozofia współczesna*. Manuskrypt... Zob. także: J.A. Kłoczowski OP, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005.

<sup>40</sup> Zob. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” IX (1977); tenże, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” X (1978); tenże, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia” XII (1980); tenże, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia” XIII (1981).

<sup>41</sup> Zob. A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1982.

<sup>42</sup> Zob. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

<sup>43</sup> K. Wiczorek, *Dwie filozofie spotkania*, s. 16.