

Jarosław Gara

Dialogiczny fenomen (roz)mowy¹

ABSTRAKT

Praca, nawiązując do dialogicznej myśli, dotyczy filozoficznej kategorii mowy oraz wynikających z niej implikacji pedagogicznych. Mowa jawi się tu jako otwarcie ludzkiej egzystencji na to, co zewnętrzne, a sam człowiek jako *res loquens* (słuchacz i mówiący), a nie *res cogitans* (samotny myśliciel). W tym znaczeniu świat ludzkiego słowa to świat, w którego łonie uwidacznia się egzystencjalny dramat określany rzeczywistością słuchającego i mówiącego. Doświadczenie ludzkiej mowy zawsze oznacza bowiem konieczność podmiotowego wchodzenia w rolę pytającego i odpowiadającego; wypowiedzania swojego „tak” lub „nie”. Mowa jest też czymś, co otacza i przenika ludzką egzystencję, ponieważ to nie mowa tkwi w człowieku, lecz człowiek w mowie. Z tego też względu antropologiczną formułę *res loquens* należy uznać za podstawową kategorię pedagogiczną. Oddziaływania pedagogiczne w swych najgłębszych sensach przede wszystkim odsyłają nas bowiem do dialogicznego fenomenu mowy - zagadywania innych i odpowiadania innym.

Mój byt urzeczywistnia się wtedy, gdy istnieje dla innych ludzi w (roz)mowie, jest tym, co objawia się innym, ale objawia się uczestnicząc w tym objawieniu, asystując mu. Jestem naprawdę i w prawdzie, kiedy, istniejąc w historii, poddaję się osądowi, ale tak, że dokonuje się on w mojej obecności – to znaczy pozwala mi mówić².

Mowa w codziennym życiu człowieka może pełnić różne funkcje, od najbardziej pragmatycznych (np. funkcja komunikatywna) aż do tych najbardziej wysublimowanych (np. funkcja artystyczna). Pośród tych funkcji jest jednak i taka, którą można uznać za najbardziej pierwotną i fundamentalną – dialogiczna funkcja mowy.

Odwołując się do dwóch głównych ujęć filozofii dialogu reprezentowanych przez współczesnych sobie filozofów, Franza Rosenzweiga i Martina Bubera, wyodrębnić można kilka zasadniczych wątków, przez pryzmat których przybliżone zostanie zagadnienie dialogicznego fenomenu mowy. Wyodrębnienie tych wątków problemowych umożliwi wyeksponowanie poszczególnych aspektów i sensów wpisanych w dialogiczną kategorię

¹ Pierwotna wersja publikacji: J. Gara, *Dialogiczny fenomen (roz)mowy*, [w:] *Pedagogika dialogu. Dialog warunkiem rozwoju osobowego i społecznego*, red. D. Jankowska, E. Dąbrowa, APS, Warszawa 2008, s. 69-79.

² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 305.

mowy, dając tym samym podstawę do wydobycia implikacji pedagogicznych oraz sformułowania wniosków z tego wynikających.

Czasowość i formy czasownikowe mowy

Tam, gdzie czas zyskuje swą ważność, tym, co staje się nośnikiem wyrażającym go są formy czasownikowe słów, ponieważ gramatyczne formy mowy umożliwiają człowiekowi „opowiedzenie samego dramatu rzeczywistości”³. Osobowe formy czasownikowe zawsze wyrażają jakiś czas, nie są możliwe poza czasem; zawsze są przeszłe, teraźniejsze lub przyszłe. Czasownik wyraża czynność, a dana czynność ma swój konkretny czas, w którym ważna jest kolejność zdarzeń⁴. To, co jest czynione i to, co jest wypowiedane nie może być bezczasowe, ponieważ egzystencji człowieka nie można oddzielić od jego czasowości. Nie można jej też poznać inaczej, jak tylko w rzeczywistym czasie nadchodzącej i odchodzącej chwili⁵, w niej wydarza się bowiem to, co ludzkie.

Mowa dokonuje tu otwarcia ludzkiej egzystencji na zewnątrz. W tym dialogicznym otwarciu człowiek nie poznaje już „myślącym myśleniem” samotnego myśliciela (*cogito ergo sum*), lecz „myśleniem z wnętrza mowy”, które można określić również mianem „myślenia za językiem”⁶. To myślenie nie może obejść się bez mowy, w niej bowiem ufundowany jest „absolutny empiryzm” filozofii doświadczającej: „człowiek dokonuje wyboru swego stosunku do Innego, do świata, a w końcu także do siebie samego. Od tego doświadczenia i tego wyboru zależy nie tylko to, co mówi i jak mówi, ale to, że mówi”⁷. Człowiek jako *res loquens* (słuchacz i mówiący) a nie *res cogitans* (samotny myśliciel), musi zwrócić się ku drugiemu człowiekowi jako temu, o kim nie można mieć wiedzy *a priori*, ponieważ ów „drugi nie jest wymienialnym egzemplarzem”⁸.

Uczestnictwo jako źródło doświadczenia podmiotu mowy

Relacjonowanie wydarzeń, których było się świadkiem lub których się doświadczyło, zawsze nacechowane jest subiektywizmem. Subiektywizm ten wpisany jest immanentnie w samą czynność relacjonowania czegoś z perspektywy kogoś konkretnego; kogoś kto opiera się na własnym doświadczeniu, nabytym w toku uczestnictwa w otaczającym świecie. Osobiste

³ A. Żak, „Myślenie mowy” jako nowy racjonalizm w ujęciu Franza Rosenzweiga, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1988, s. 80.

⁴ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: tenże, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 672.

⁵ Tamże, s. 673.

⁶ A. Żak, *Punkt wyjścia filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Znak, Kraków 1991, s. 473.

⁷ J. Tischner, *Spór w królestwie metafor*, [w:] *Rozum i słowo...*, dz. cyt., s. 64.

⁸ A. Żak, *Punkt wyjścia...*, dz. cyt., s. 473.

doświadczenie człowieka jako jednostki jest tu wezwaniem do uczestnictwa i zarazem uczestnictwem w „dramacie rzeczywistości”. Rozbrzmiewające wezwanie w sposób nieunikniony doprowadza bowiem do konieczności konfrontacji pomiędzy wyborem odpowiedzi lub jej zaniechaniem. Dokonując wyboru odpowiedzi człowiek decyduje się tym samym, by wyjść na spotkanie Innego z pozycji tego, który w sposób uprzedni został wezwany.

Świat słowa to świat w swych podstawach uwidaczniający egzystencjalny dramat, to świat, w którym musi dokonać się wybór, musi zostać wypowiedziane „tak” lub „nie”. W odróżnieniu od świata myśli, świat mowy nie może być niemym widmem, nie może być „monologiczną konstrukcją z klocków pojęć”⁹. Dlatego też światowi mowy obcy jest niemy bohater antycznej tragedii, obce są też bezgłośnie dialogi prowadzone przez duszę z sobą samą. Tu musi pojawić się słuchacz i mówca, wybrany i wybierający, zagadnięty i odpowiadający. Świat słowa znosi „hipertroficzny paraliż rozumu”¹⁰, który w swej permanentnej nieufności do mowy¹¹ i jej deprecjacji uczynił człowieka „sługą apriorycznie przykrojonej historii”¹², więźniem wydedukowanego konstruktów świata pojęć, zasklepiającego się w szczelnej i twardej skorupie logiki myślenia systemowego.

Logiczne i gramatyczne formy ujmowania rzeczywistości

Istotą myślenia logicznego (milczącego) jest to, że nie potrzebuje nikogo poza sobą, natomiast myślenie gramatyczne (mówiące)¹³ niemożliwe jest bez kogoś drugiego. Mowa zawsze bowiem jest zwróceniem się w kierunku innego człowieka, „oznacza mowę do kogoś i myślenie dla kogoś. A ten ktoś jest zawsze kimś w pełni określonym, kto ma nie tylko uszy, jak ogół, ale także usta”¹⁴. Logiczne i gramatyczne formy ujmowania rzeczywistości prowadzą nas do przeciwstawienia sobie procedury racjonalnego myślenia i metody mowy – myślenia i mowy, a co za tym idzie dwóch porządków poznania: greckiego i hebrajskiego.

Myślenie rości sobie pretensję do ponadczasowej aprioryczności. Stąd myśliciel myśleniem swym ogarnia wszystko, wyprzedza czas, zna ostateczne rozstrzygnięcia, pomimo, że czas ich jeszcze nie wyłonił. Myśliciel już wie, nim cokolwiek zostanie wypowiedziane. Mowa nie jest mu zatem właściwie potrzebna, a posługiwanie się nią jest wyrazem swoistej niedoskonałości, braku lepszego środka komunikowania ponadczasowych idei. Mowa jako taka nie ma wiedzy końca, bo jest uzależniona od chwili, w której się wydarza. Dopóki ostatnia chwila rozmowy

⁹ A. Żak, „Myślenie mowy”..., dz. cyt., s. 74.

¹⁰ Tamże, s. 75.

¹¹ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 246, 252.

¹² A. Żak, „Myślenie mowy”..., dz. cyt., s. 78.

¹³ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, dz. cyt., s. 676.

¹⁴ Tamże, s. 676.

nie nastanie, nie można zatem wiedzieć, co ktoś inny mi powie i co ja sam mu odpowiem. Ów czas jest więc „glebą karmicielką” mowy, w nim jest ona zwrócona do innych i żyje życiem innych; życiem: słuchacza, współrozmówcy, kompana¹⁵.

Mowa jest naturalnym podłożem, z którego wyrasta rzeczywisty świat w przeciwieństwie do myślenia, które leży u podstaw konstytucji świata ujmowanego przez pryzmat idealizmu¹⁶. Mowa jest rzeczywista, ponieważ ustrukturyzowana jest gramatycznie¹⁷, a gramatyka jest konstrukcją żywej mowy¹⁸. Usta mowy bezustannie zdradzają słowa w ich terażniejszej chwili wypowiedzenia¹⁹, przeciwstawiając się zarazem monologicznemu krążeniu myśli wokół własnej osi²⁰.

Metafora wezwania i „myślenie z wnętrza mowy”

Grecki styl myślenia (porządek poznania) odzwierciedla metafora światła. Poznać to podnieść coś do jasności myślenia, objąć, rozświetlić światłem rozumu. Hebrajski styl myślenia wyraża metafora wezwania. Słowo wezwania poprzedza tu poznanie. Wpierw trzeba podążyć za wezwaniem, później zaś pojawia się rozświetlające poznanie jako efekt wtórny przyjęcia perspektywy posłuszeństwa wezwaniu²¹. Metaforom porządku poznania odpowiadają też metafory prawdy jako światła i jako słowa²². Judejska metafora prawdy ukazuje światło rozumu przez pryzmat słowa, ponieważ to słowo oświeca umysł prawdziwym zrozumieniem. Tak więc „Ateny” i „Jerozolima” to dwie diametralnie różniące się od siebie mentalności, w samych podstawach przyjmujące radykalnie odmienne założenia.

Grecka metafizyka swoim punktem wyjścia czyni nieuporządkowaną wielość jako chaos i zmierza do uporządkowanej jedności, myśl hebrajska natomiast za punkt wyjścia przyjmuje jedność i dąży do wielości, zwielokrotnienia i rozwoju opartym na pierwotnej jedności²³. „Myślące myślenie” wyrastające ze spuścizny Wysp Jońskich jest zatem jak Odys - wychodzi od siebie i do siebie powraca, zataczając koło. „Myślenie z wnętrza mowy” (*Sprachdenken*)²⁴ jest jak Abraham - podąża za słowem, jej oczom wyłania się stopniowo droga, która nigdy nie wiedzie do tego samego miejsca, podąża, jak po linii prostej, od punktu do punktu. „Myślące

¹⁵ Tamże, s. 675 – 676.

¹⁶ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 246.

¹⁷ Tamże, s. 201.

¹⁸ Tamże, s. 244.

¹⁹ Tamże, s. 203.

²⁰ A. Żak, *Punkt wyjścia...* dz. cyt., s. 468.

²¹ J. Tischner, *Spór w królestwie metafor*, dz. cyt., s. 67.

²² Zob. T. Gadacz, *Prawda w „nowym myśleniu” Franza Rosenzweiga*, [w:] *Rozum i słowo...*, dz. cyt., s. 86.

²³ M. Bardel, *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Universitas, Kraków 2001, s. 79.

²⁴ T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, s. 147; F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 39, 309.

myślenie” nie potrzebuje nikogo oprócz siebie, aby się aktualizować, zaś „myślenie z wnętrza mowy” („mówiące myślenie”²⁵) potrzebuje kogoś Drugiego do swej aktualizacji. Mowa w pierwszej osobie – będąc mową skierowywanego zapytania i udzielanej odpowiedzi możliwa jest więc tylko w rzeczywistym doświadczeniu dialogowej konfrontacji, dokonującej się poza murami abstrakcyjnej spekulacji myślącego w samotności myśliciela²⁶.

Mowa jako „wypowiedzenie siebie” i odpowiedź

Mowa nie jest zwykłą umiejętnością lingwistyczną – fonetyczną artykulacją dźwięku czy konwencjonalnym środkiem międzyludzkiej komunikacji²⁷, ale wypowiedaniem siebie samego w odpowiedzi na zagadnięcie przychodzące z zewnątrz. Mówić nie oznacza debatować, lecz przede wszystkim wznosić mosty i połączenia²⁸. Język w swej pragmatycznej funkcji bycia narzędziem przekazywania informacji nie może zatem określać istoty mowy. „Język odpowiedzi” nie jest tożsamy z umiejętnością posługiwania się mową jako językiem wyuczonym, ponieważ człowiek „dlatego umie posługiwać się językiem, że on sam lub ktoś inny musiał i musi odpowiadać. Mus sytuacji dialogicznej jest pierwotny w odniesieniu do umiejętności. Przesłanką zarówno musu, jak i umiejętności mówienia jest nieredukowalna do niczego egzystencja słuchacza i odpowiadającego”²⁹. Mowa jest tym konkretem egzystencjalnego doświadczenia, które wytycza przestrzeń pomiędzy Ja i Ty, wydarzając się między tym, który pyta i tym, który odpowiada, pomiędzy słuchaczem i mówcą. Dlatego też mowa potrzebuje kogoś drugiego, potrzebuje Innego.

Mowa zawsze jest wspólna, jest „dobrem dzieci ludzkich” i jako taka jest wianem Stwórcy złożonym w ręce ludzi. Mowa jest pieczęcią człowieczeństwa w człowieku³⁰, jest tym, czego nie może zabraknąć człowiekowi, tak by „nie przestał być człowiekiem”³¹. Człowiek konstituuje się bowiem w otwartości na drugiego człowieka, a wyrazem tej otwartości jest właśnie mowa. Żywa mowa czyni go widocznym i słyszalnym. Człowiek mówiący nie jest już ukryty w swej Sobości, jak „skamieniały marmurowy posąg”, lecz jest prawdziwym, rzeczywistym człowiekiem, który ma swoje Naprzeciw³². Mowa w swej pierwotnej funkcji przede wszystkim jest bowiem odpowiedzią daną komuś. Doświadczenie ludzkiej mowy zawsze skłania do tego, by pytać, odpowiadać, prosić, wołać, podnosić krzyk, wznosić śpiew

²⁵ Zob. B. Baran, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 13; F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, dz. cyt., s. 676.

²⁶ A. Żak, *Punkt wyjścia...*, dz. cyt., s. 465.

²⁷ Tamże, s. 466.

²⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 157.

²⁹ A. Żak, *Punkt wyjścia...*, dz. cyt., s. 468.

³⁰ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 202.

³¹ Tamże, s. 255.

³² Tamże, s. 342 – 343.

lub modlitwę, by móc powiedzieć swoje „tak” lub „nie”, potwierdzać lub zaprzeczać³³. W ten sposób doświadczenie człowieka otwartego na dialog jest doświadczeniem „myślenia głowami wszystkich uczestników” historycznego dyskursu, wyłaniając, w miejsce dialektycznej, dialogiczną postać historii³⁴.

Mowa jako „włączenie siebie” i odpowiedzialność

To, co międzyludzkie wyraża się w trwałej „mówioności” (*Redlichkeit*)³⁵. Dialogika nie może być jednak zredukowana do problemu wspólnego komunikowania się. Jej sens wyraża się bowiem w „włączeniu siebie”, w czynie, który jest czynem zwrócenia się „do”, zwrócenia się ku sobie nawzajem: „Ludzie złączeni dialogicznie muszą wyraźnie być ku sobie zwróceniu, są to zatem ludzie, którzy – obojętnie w jakim stopniu aktywności czy choćby świadomości aktywności – zwrócili się do siebie”³⁶.

Pojęcie mowy, do którego odwołuje się Buber rozumiane jest szeroko. Człowiek może bowiem mówić na różne sposoby: językiem mowy, językiem sztuki czy też językiem działania. Mowa jest czymś, co otacza i przenika egzystencję ludzką, ponieważ „mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek w mowie i z niej przemawia”³⁷. Rozmowa nie jest wymianą fonetycznych dźwięków, potokiem słów pustej paplaniny³⁸, nie jest też wyrazem neurotycznej potrzeby posiadania słuchacza. Prawdziwej rozmowy nie da się zaplanować³⁹, choć nim przybierze ona szatę formy językowej, wpierw wyłania się w swym kształcie w „słowie wewnętrznym”⁴⁰.

W odróżnieniu od dialogu prawdziwego, który polega na zwróceniu się do drugiego człowieka z zamiarem ustanowienia z nim „żywej wzajemności”, można wyróżnić jeszcze jego formy epifenomenologiczne w postaci dialogu technicznego i dialogu upozorowanego. Dialog techniczny służy rzeczowemu porozumiewaniu się, dzięki funkcjonalnemu komunikowaniu informacji, zaś dialog upozorowany polega na tym, że monolog jawi się w szacie dialogu⁴¹.

³³ A. Żak, *Punkt wyjścia...* dz. cyt., s. 470.

³⁴ Tamże, s. 464.

³⁵ M. Buber, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992, s. 104.

³⁶ M. Buber, *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 214.

³⁷ M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 62.

³⁸ M. Buber, *Między osobą a osobą*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 152.

³⁹ Tamże, s. 153.

⁴⁰ Tamże, s. 152.

⁴¹ M. Buber, *Dialog*, dz. cyt., s. 226.

Mowa jako zagadnięcie i osobowa afirmacja

Mowę jako typ łączności człowieka z człowiekiem uznać należy za „wielkie znamię i pomnik międzyludzkiego współżycia”⁴². Zwierzę może bowiem co najwyżej wysyłać pewne sygnały, człowiek w swej mowie może natomiast zagadywać drugiego człowieka. Zagadnięcie to (*Ansprache*) jest szczególną właściwością istoty ludzkiej i zasadza się „na ustanowieniu i uznaniu samodzielnej inności drugiego człowieka, z którym właśnie dzięki temu, zagadując i mówiąc, pozostaję w relacji”⁴³. W języku słów (mowie) zagadnięcie wciąż na nowo odzyskuje swą żywotność na mocy rzeczywistości, w której rozgrywa się prawdziwa rozmowa, ponieważ ona staje się „szansą ucłowieczenia”: „Prawdziwa rozmowa, a tym samym każde aktualne spełnienie relacji między ludźmi, oznacza akceptację inności (...) prawdziwa rozmowa jest sferą ontologiczną, która konstytuuje się przez autentyczność bytu, każde wtargnięcie pozorów może ją okaleczyć”⁴⁴.

Mania narzucania własnej słuszności, będąc nadużyciem wobec kogoś innego i nie mając nic wspólnego z prawdziwą rozmową, jest domeną „propagujących” i „sugerujących”, którzy w ten sposób niweczą autentyczną możliwość wejścia w relację. Być „propagującym” lub „sugerującym” oznacza bowiem traktować swego rozmówcę w sposób uprzedmiotowiający, bo odbierający prawo do bycia zdystansowanym i samodzielnym: „Ludzie potrzebują, a zarazem i mogą, potwierdzać się nawzajem w swym indywidualnym bycie; poza tym jednak potrzebują oni, i mogą inaczej naświetlać innym zbratanym ludziom zdobywaną przez duszę prawdę i w ten sposób oglądać ją potwierdzoną”⁴⁵.

Dialogiczną postać historii tworzy zatem „człowiek filozofujący”, wyzwolony „spod kurateli systemu”, w odróżnieniu od „człowieka filozofii”⁴⁶, zakleszczonego w szczelnym systemie pojęć, ukutyh przez autonomiczny rozum. „Człowiek filozofujący” to ten, który nie jest wyzuty z rysów własnej biografii, z Ja, które mówi, z Ja, które jest tym słuchającym i odpowiadającym na słowo. „Człowiek filozofujący” jest człowiekiem filozofii słowa, człowiekiem podążającym za mową. „Człowiek filozofii” jest zaś filozofem szczelnie zakleszczonych w granicach systemu myśli. Jest filozofem wyzutyk ze słowa, filozofem myślącym myśli ponad i poza słowem.

⁴² M. Buber, *Pradystans i relacja*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 134.

⁴³ Tamże, s. 134.

⁴⁴ Tamże, s. 135; M. Buber, *Między osobą a osobą*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁵ M. Buber, *Pradystans i relacja*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁶ A. Żak, *Punkt wyjścia...* dz. cyt, s. 468 – 469.

Mowa jako odpowiedzialność odpowiadania

W prawdziwej rozmowie człowiek zwraca się do drugiego człowieka całym sobą. Autentyczne zwrócenie się ku innemu wyraża więc potwierdzenie jego osobowej struktury istnienia, ponieważ zostaje on uznany za rzeczywistego rozmówcę, a to oznacza, że zwrócenie się do kogoś drugiego jest wypowiedzeniem mu swojego „tak” jako osobie⁴⁷. „Odpowiedzialność, która nie odpowiada na słowo, jest metaforą odpowiedzialności”⁴⁸, prawdziwa odpowiedzialność jest więc „tylko tam, gdzie jest prawdziwe odpowiadanie”⁴⁹. Każda konkretna chwila dana przeżyciu osoby jest mową i zagadnięciem, które człowiek uważny potrafi odczytać. Stąd słowa „naszej odpowiedzi wypowiedzane są w nieprzekładalnym – jak zagadnięcie – języku czynu i zaniechania, przy czym czyn może mieć pozory zaniechania a zaniechanie czynu. Odpowiadamy chwili, ale jednocześnie odpowiadamy na nią, za nią. Została złożona w nasze ręce nowo stworzona konkretność świata i za nią odpowiadamy”⁵⁰.

Dialogiczną kategorię mowy można też ująć w kontekście trzech sposobów postrzegania drugiego człowieka: „obserwowania”, „rozpatrywania” i „dostrzegania”⁵¹. Racją obserwatora i rozpatrującego jest w tej samej mierze doświadczenie innego człowieka jako przedmiotu. Drugi człowiek jest dla nich obiektem, o którym mogą coś powiedzieć, zgodnie z kompetencjami swych racji działania: obserwowania lub rozpatrywania. Oba nastawienia postrzegania wyrażają fakt, że mogę mówić „o”, ale nie mogę mówić „do”, jak również to, że obiekt mej obserwacji czy rozpatrywania nie może mówić do mnie. Obserwator koncentruje się na odnotowywaniu i zapamiętywaniu zewnętrznych rysów i cech obiektu poddanego obserwacji. Rozpatrujący przyjmuje natomiast postawę bezstronnego oglądu, w oczekiwaniu aż obiekt rozpatrywania sam, swobodnie ukaże się jego oczom⁵². W odróżnieniu od tych dwóch nastawień dostrzegający przyjmuje zupełnie inną postawę wobec drugiego człowieka, on bowiem postrzega tego, kogo napotyka na swej drodze. Ten, kogo dostrzegam, jest tym, którego napotykam jako tego, przez kogo coś, czego nie jestem w stanie uchwycić przedmiotowo, do mnie przemawia⁵³, i w kontekście czego konstytuuje się odpowiedzialność mojego odpowiadania.

⁴⁷ M. Buber, *Między osobą a osobą*, dz. cyt., s. 151 - 152.

⁴⁸ M. Buber, *Dialog*, dz. cyt., s. 224.

⁴⁹ Tamże, s. 223.

⁵⁰ Tamże, s. 224.

⁵¹ Tamże, s. 215-217.

⁵² Tamże, s. 215.

⁵³ Tamże, s. 216.

Dialogiczna formuła *res loquens* i upostaciowienie odpowiedzialności pedagogicznej

Antropologiczna formuła *res loquens* (człowiek jako słuchacz i mówiący)⁵⁴ eksponuje fundamentalną własność egzystencjalnego wymiaru istnienia człowieka. Jest to własność, która w sposób nieredukowalny ustanawia go podmiotem słuchania i mówienia. Oznacza to, że konstytucja ludzkiego wymiaru życia oraz wyłanianie się konstruktywnych tendencji rozwoju i dojrzewania człowieka określane są miarą tej dialogicznej⁵⁵ dwubiegunowości – zagadywania innych i odpowiadania innym. Bycie adresatem i odbiorcą, „twórcą” i „konsumentem” mowy wskazuje zatem na swoistą egzystencjalną równowagę pomiędzy tym, czego doświadczamy my i czego doświadczają inni w związku ze współtworzoną relacją (roz)mowy. W tym kontekście można powiedzieć, że oddziaływania pedagogiczne ustrukturyzowane dialogicznie przede wszystkim wyrażają się w tym, że posiadają konstruktywną siłę sprawczą w inicjowaniu interpersonalnych kompetencji i umiejętności (roz)mowy - zagadywania innych i odpowiadania innym.

Przyjąć można, że z faktem zagadywania innych, jak i odpowiadania innym – ujmowanych od strony szeroko pojmowanych oddziaływań pedagogicznych – związane są pewne swoiste zagrożenia, wynikające z ich zdeformowanych postaci. Zagrożenia te można analizować przez pryzmat trojkiego rodzaju dysfunkcji i deficytów (psychopatologii i socjopatologii) związanych zarówno z: zagadywaniem innych, odpowiadaniem innym oraz zaburzonej równowagi pomiędzy pierwszym i drugim aspektem dialogicznie uformowanych odniesień interpersonalnych. Filozoficzne pryncypia, implikowane przez dialogiczny fenomen mowy, przeniesiemy zatem na grunt pedagogiczny w sposób negatywny poprzez odniesienie do wcześniej zrekonstruowanych twierdzeń o walorze pozytywnym. Można bowiem przyjąć, że sens odpowiedzialności oddziaływań o walorze pedagogicznym odsyła nas do pryncypiów przynależnych dialogicznej kategorii mowy, a zatem i do tego, negatywnie rzecz ujmując, by nie dopuścić do ich dysfunkcji lub by dysfunkcjom tym nie sprzyjać i ich nie generować.

⁵⁴ Formuła ta wpisuje się w inną, szerszą i nadrzędną zarazem kategorię antropologiczną, którą ująłem w swej dysertacji doktorskiej przy pomocy terminów *homo dialogicus* oraz *anthropos dialogikos*. Zob. J. Gara, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*. Nie opublikowana rozprawa doktorska, Wydział Nauk Pedagogicznych, APS, Warszawa 2005, s. 25. Zob. także: J. Gara, *Człowiek w horyzoncie filozoficznej kategorii dialogu*, „Opieka. Terapia. Wychowanie” 2002, nr 4; J. Gara, *Kategoria Innego w kontekście antropologicznego modelu Franza Rosenzweiga*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 2006, t. III.

⁵⁵ Problematykę dialogicznej filozofii wychowania i pedagogicznych implikacji filozofii dialogu szerzej i z innej perspektywy – na inny sposób i od innej strony, podejmuję również w innym miejscu. Zob. J. Gara, *Pedagogiczne konteksty tezy filozofii dialogu*, „Człowiek – Niepełnosprawność – Społeczeństwo” 2006, nr 1 (3); J. Gara, *Pedagogiczny model dialogicznych aktów wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2007 nr 1; J. Gara, *Hermeneutyka pedagogii ujętej jako dialogika wychowania*, [w:] *W akademickiej przestrzeni dialogu. Głos nauczycieli akademickich*, red. D. Jankowska, Wydawnictwo ITE PIB, Warszawa – Radom 2007; J. Gara, *Filozoficzne przesłanki intersubiektywności dialogiki aktów wychowania*, „Horyzonty Wychowania” 2007, nr 7 (12).

Dysfunkcje i deficyty (roz)mowy uporządkować można zatem na dwa sposoby. Po pierwsze biorąc pod uwagę jej poszczególne części składowe z osobna (zagadnięcie lub odpowiedź), po drugie zaś ujmując ją jako strukturalną całość, na którą składają się jej części składowe i relacje między nimi zachodzące (mowa jako zagadywanie i odpowiadanie). Tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku dysfunkcje i deficyty dialogicznej funkcji (roz)mowy mogą przybierać formę „nadczynności” (ofensywności i zdominowania innych) lub „niedoczynności” (defensywności i bycia zdominowanym przez innych). W ten sposób możemy wyróżnić specyficzne dysfunkcje dialogicznego wymiaru (roz)mowy oraz specyficzne konstelacje części składowych (roz)mowy, które wskazują na deficyty zaburzonej równowagi ich współwystępowania (zob. tabela). W pierwszym przypadku, wyrazem owych dysfunkcji jest: 1) „nadczynność” zagadywania (pkt. 1. tabeli); 2) „niedoczynność” zagadywania (pkt. 2. tabeli); 3) „nadczynność” odpowiadania (pkt. 3. tabeli); 4) „niedoczynność” odpowiadania (pkt. 4. tabeli). W drugim przypadku, deficyty zaburzonej równowagi mogą wyrażać się w typach idealnych współwystępowania części składowych (roz)mowy i ich podtypach. Do typów idealnych należy zaliczyć: 1) formy ofensywne zagadywania i odpowiadania (określane w płaszczyźnie pionowej przez pkt. 1. i 3. tabeli) oraz 2) formy defensywne zagadywania i odpowiadania (określane w płaszczyźnie pionowej przez pkt. 2. i 4. tabeli). Podtypy idealne określane są natomiast przez współczynnik: 1) ofensywnych form zagadywania i defensywnych form odpowiadania (w płaszczyźnie poprzecznej pkt. 1. i 4. tabeli) oraz 2) defensywnych form zagadywania i ofensywnych form odpowiadania (w płaszczyźnie poprzecznej pkt. 2. i 3. tabeli).

		Dysfunkcje i deficyty (roz)mowy	
		„nadczynność”/ ofensywność	„niedoczynność”/ defensywność
Funkcje (roz)mowy	zagadywanie	1.	2.
	odpowiadanie	3.	4.

W kontekście tak przeprowadzonych rozróżnień można by sformułować również problem badawczy natury empirycznej, pytając o to, która z tych postaci dysfunkcji lub deficytu równowagi części składowych (roz)mowy zakłóca w największym stopniu oddziaływania pedagogiczne oraz czy dotyczy to w szczególności jakichś specyficznych sytuacji wychowawczych w mniejszym lub większym stopniu. Dla potrzeb tego opracowania przeanalizować możemy też bliżej jeden z wyróżnionych typów dysfunkcji (roz)mowy, mianowicie „niedoczynność” zagadywania innych (pkt. 2. tabeli).

Szczególną postacią zagadywania innych jest forma pytajna mowy. Pytać oznacza bowiem zagadywać, inicjować kontakt, przerzucać mosty, które znoszą dystans, zakłócając obcość niemych względem siebie podmiotów. Człowiek zagaduje, stawiając pytania, powodowany będąc różnymi motywacjami: ciekawością, potrzebą, zaniepokojeniem, obowiązkiem. Człowiek stawia najróżniejsze pytania, a one określają dynamikę i spontaniczność jego egzystencjalnego sposobu bycia. Pytając, człowiek wystawia się na konfrontację z tym co inne, pochodzące spoza kręgu jego własnych myśli, domniemań i odczuć. Zagadywanie innych w pytajnej formie mowy jest tak integralnym przejawem dynamiki ludzkiego życia, że trudno sobie wyobrazić to życie bez pytań, które je ożywiają, naruszając tym samym jego statyczność. Dziecko powodowane ciekawością pyta, o to, co wywołuje w nim zdziwienie, nastolatek, powodowany potrzebą uzasadnienia, pyta, dlaczego czegoś mu się zabrania, dorosły, powodowany niepokojem, pyta swego przyjaciela o zdrowie, sędzia, powodowany obowiązkiem, pyta świadka o znajomość prawnych konsekwencji składania nieprawdziwych zeznań itd.

Spontaniczność stawiania pytań zawsze jest oznaką zdrowej atmosfery różnych form współbycia ludzi. Jedną ze specyficznych charakterystyk neurotyzmu, w relacji z innymi, może być bowiem właśnie niechęć lub nieumiejętność zagadywania innych, strach, wstyd lub duma, które powstrzymują od zadawania pytań. Przyjąc zatem należy, że, z pedagogicznego punktu widzenia, dysfunkcja (roz)mowy związana z „niedoczynnością” zagadywania innych, jest wskaźnikiem niepokojącym, co do właściwych tendencji rozwojowych. Wskazać można też co najmniej kilka specyficznych przyczyn takiego stanu rzeczy. Wychowanek lub szerzej człowiek nie pyta, bo: 1) nie ma świadomości tego, o co można by pytać; 2) to, o co można by zapytać jest mu obojętne; 3) uznaje, że nie warto o to coś pytać ze względu na rangę tego, o co chodzi; 4) czuje się zagrożony samym faktem odnoszenia się do czegoś i potencjalnością odpowiedzi jaka może paść; 5) nie postrzega siebie jako równoprawnego partnera rozmowy. W ten sposób możemy mówić o negatywnym zdeterminowaniu werbalnej interakcji przez syndrom: w pierwszym przypadku – niewiedzy i ignorancji, w drugim – indyferencji i ambiwalencji, w trzecim – banalizowania i protekcyjności (arogancji), w czwartym – dyskomfortu i poczucia zagrożenia (kompleksów), w piątym – wycofania i podrzędności (niepełnomocności).

Wyróżnione dysfunkcje i deficyty (roz)mowy występować mogą zarówno po stronie podmiotu definiowanego jako wychowawca, jak i po stronie podmiotu definiowanego jako wychowanek. Założyć można zatem, że zarówno przejawy tych dysfunkcji i deficytów, jak i ich konsekwencje dla jakościowej relacji (roz)mowy, w przypadku obu tych podmiotów, wychowawcy i wychowanka, będą posiadały swe specyficzne rysy i charakterystyki.

W tym też kontekście, reasumując, należy stwierdzić, że zakres i specyfika odpowiedzialności pedagogicznej implikowane przez kategorię dialogicznego fenomenu mowy, ujmowane powinny być w postaci dwóch zasadniczych przesłanek: 1) reprezentacji – pedagog powinien być reprezentantem dialogicznie niezaburzonych form (roz)mowy; 2) efektywności – pedagog powinien skutecznie przyczynić się do przyswajania sobie przez wychowanka dialogicznie niezaburzonych form (roz)mowy.