

Małgorzata Przanowska
Uniwersytet Warszawski

Konwersatorium a hermeneutyczna dialektyka przekładu

Summary

CONVERSATORIUM AND THE HERMENEUTIC DIALECTIC OF TRANSLATION

In the article there is a – hermeneutically inspired – reinterpretation of a seminar as a *conversatorium*. The fundamental argument is that the very form of university education contains a dialectic of translation and reading. But, none of them are possible without listening and the ability to transform what is heard into expressed word. However, the process of the very transformation is actually the translation. At first, the whole idea is illustrated by an etymological preliminary research and some hermeneutic, esp. Gadamerian, inspirations. They lead, then, to a topic of *conversatorium* to be analysed in the context of translation and hermeneutic dialectics comprehended as a searching for word. Finally, some reflections on education as translation are presented.

Key words: conversation, university education, listening, example, culture.

red. Paulina Marchlik

Wychowanie językowe, w jeszcze większym stopniu niż wszelkie inne wychowanie, udaje się nie wtedy, gdy korygujemy wychowanka z pozycji wiedzącego lepiej, lecz wówczas, gdy dajemy mu wzór do naśladowania.

(Gadamer 2000c: 116)

W przedłożonym do rozważenia tekście wskazane zostaną istotne obszary doświadczenia kształcenia, które ujawnia hermeneutyczna perspektywa interpretacji jednej z form uniwersyteckiego nauczania, jaką jest konwersatorium.

Wydaje się, że tendencje pragmatystyczne¹ w kulturze i edukacji zdołają odłożyć do lamusa takie formy kształcenia, jak konwersatorium, translatorium lub lektorium. Akademickie formy dydaktyczne kojarzone są z oderwanym od życia hiperintelektualizmem lub nieprzydatnym przejawem Ortegowskiej bigoterii kulturalnej. Wątpliwości wobec tradycyjnych form kształcenia potęgują nowoczesne technologie i oparte na nich nowe środki przekazu w edukacji. Wydaje się zatem zasadne, aby podjąć próbę zrozumienia i wytłumaczenia, co znaczą owe uniwersyteckie formy, jakie doświadczenie i jakie możliwości kryją się pod ich nomenklaturą zasłoną. Ze względu na zakładany związek między doświadczeniem hermeneutycznym a kształceniem można przyjąć, że konserwatorium, translatorium i lektorium opierają się na wspólnym doświadczeniu, którym jest hermeneutycznie rozumiana rozmowa. Kształtowanie (siebie i innych) przez studiowanie określonego zagadnienia czy przedmiotu badań jest właściwie wkroczeniem w trwającą rozmowę z – szeroko, również metaforycznie rozumianym – tekstem (przekazem kultury, dziełem sztuki, wypowiedzią drugiego, wynikiem badania naukowego itp.). Posiłkując się określeniem Hansa-Georga Gadamera, trzeba zaznaczyć, że tekst, o którym tu mowa, musi mieć – jako przekaz sensowny – coś do powiedzenia odbiorcy. Jednak rozumienie owego przekazu uruchamia procesy translacyjne, proces przekładania/czytania odbieranego, określonego sensu na własny język dotychczasowego doświadczania świata. Proces przekładania oznacza tutaj nie tyle wpisanie przekazu w ramy określone przez nabyte dotychczas doświadczenia, ile poszerzenie horyzontu przez obcowanie z odmiennym językiem przekazu. Nawet wówczas, gdy mówimy o przekładzie intralingwistycznym², doświadczamy obcości w rozumieniu świata, którą staramy się z kolei odczytać i zrozumieć. Z powyższych wstępnych ustaleń wynika, że we wspomnianych trzech formach akademickiego kształcenia rozpoznać można podobne momenty powiązane ze sobą: przekładanie, wykładanie, rozmawianie (słuchanie i mówienie), czytanie i rozumienie; wszystkie zaś splata pojęcie doświadczenia.

¹ Dyskusję z podejściem pragmatycznym (wyrażającym się w idei nauczania problemowego) Johna Deweya podjęła ponad dwadzieścia lat temu – z pozycji hermeneutyki dialogu – Maria Reut (1992). Szczególnie interesujące w poruszonym kontekście jest ostatnia część tekstu *Problemość a dialog* (Reut 1992: 192–201).

² Określenie Romana Jakobsona na oznaczenie tłumaczenia rozumianego jako przeredagowanie w granicach tego samego języka. Poza przekładem intralingwistycznym Jakobson wyróżnił tłumaczenie interlingwistyczne, które dokonuje się między językami oraz transmutację, czyli tłumaczenie intersemiotyczne. Edward Balcerzan zwrócił uwagę, że koncepcja „tłumaczenia całościowego” Peetera Toropa polegała na wpisaniu wszystkich trzech odmian tłumaczenia we wspólny model oraz odszukaniu w nich tych samych prawidłowości procesualnych (Balcerzan 2008: 17).

Już wstępne anonsowanie poruszanej problematyki ujawnia nieostre posługiwanie się wybranymi pojęciami. Rozmowa, przekład, lektura, rozumienie, słuchanie, pytanie, doświadczenie zlewają się w jedną całość. Niemniej jednak, jedność spekulatywna dialektyki polega na tym, że język kształtuje rzecz, o której rozmawiamy, o której mówimy, dlatego różnorodność wyrazów nie zaprzecza jedności (języka, myśli i rzeczy) wypowiedzanego słowa. Bez względu na to, jak zawile może się tutaj prezentować sprawa dialektyki, wystarczy w tym miejscu informacja, że wymienione pojęcia używane są w bardzo szerokim, metaforycznym, a zarazem bardzo konkretnym sensie³. Szerokość spojrzenia czy metaforyczność językowa nie musi oznaczać – by posłużyć się sformułowaniem Edwarda Balcerzana – inflacji Wszystkiego, które chce być Wszystkim. Jedność dialektyczna nie oznacza utożsamienia, tylko rozpoznanie czegoś wspólnego (lub podobnego, ale nie takiego samego) w różnorodności.

W doświadczeniu każdej rozmowy obecny jest proces przekładania polegający na gotowości usłyszenia innego. Prezentowany tekst opiera się na tezie głoszącej, że konwersatorium zawiera w sobie doświadczenie dialektyki przekładu oraz czytania; natomiast ani translacja, ani lektura nie są możliwe bez umiejętności słuchania i przekształcania tego, co usłyszane, w – szeroko rozumiane – twórcze wypowiedzanie słowa, które jest swoistym procesem przekładania. W każdym akcie rozumienia i sposobu wykładania badanego obszaru rzeczywistości dokonuje się swego rodzaju dialektyka: chcąc wyjaśnić to, co rozumiem, szukam słów do wypowiedzenia tego, co rezyduje w moim wnętrzu jako „to, co pojęte”, wstępnie, intuicyjnie „uchwycone”, przeczuwane, ale nie do końca określone. Gadamerowska dialektyka hermeneutyczna, która jest poszukiwaniem słów z głębi mowy, wskazuje, na czym polega swoistość dialektyki przekładania. Otóż, podczas rozmowy z innym o czymś, rzecz staje się tym czym jest w naszym dochodzeniu do jej rozumienia⁴. Hermeneutyka pozwala na takie ujęcie zagadnienia uniwersyteckiego konwersatorium, w którym sztuka mądrej rozmowy (osadzona w doświadczeniu prowadzenia przez rzecz, o której rozmawiamy) to doświadczenie poszukiwania słowa w trakcie przekładania – jak mawiali Grecy – *logos endiathetos* (mowy wewnętrznej) na *logos prophorikos* (mowy dla odbiorcy zewnętrznego) i odwrotnie. Dialektyczność przekładania polega na tym, że przekład dokonuje się w rozmowie (z samym sobą lub z drugim) oraz na tym, że przekład i lektura nie dają się – przynajmniej na gruncie hermeneu-

³ Konkretny sens rozumiany jest tutaj w duchu dialektyki antycznej (Platońskiej), w której ogólność tkwi w konkretności, natomiast w myśleniu – które jest doświadczeniem przez myśl ruchu rzeczy – ogólność zostaje dopiero „wyprowadzona”, skonceptualizowana w języku.

⁴ Wątki te zostały już poruszone w innych miejscach (Przanowska 2012; 2013; 2014).

tycznym⁵ – wyraźnie lub całkowicie od siebie oddzielić, chociaż prezentują się jako czynności zgoła odmienne. Utrzymanie myślenia wobec pewnych „sprzeczności” jest również istotnym rysem doświadczenia dialektyki⁶.

Reasumując, artykuł ma ukazać istotny związek zachodzący między konwersatorium (jako egzemplifikacyjną formą kształcenia akademickiego) a dialektyką przekładu w kontekście badań nad hermeneutyką filozoficzną⁷ oraz interesującą – jak sądzę – etymologią samego słowa „uniwersytet”. Poprzedzając właściwy wywód eksplorację etymologiczną najważniejszych dla podjętego zagadnienia pojęć uzasadniam nie tylko własnym zainteresowaniem, lecz odsłaniającymi się możliwościami interpretacyjnymi zawartymi w badaniach etymologicznych. Rzykując niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą etymologia (również w wydaniu tak zwanej etymologii ludowej), pragnę zwrócić uwagę na „badanie źródeł wyrazów” jako jedną ze współczesnych form interpretowania zagadnień – poszukiwanie pierwotnego kontekstu użycia słów służy temu, aby znaleźć się „bliżej rzeczy/słowa” lub – co bardziej oddaje ducha hermeneutyki filozoficznej – „inaczej w stosunku do rzeczy/słowa”⁸. W ten sposób przedstawiony zostanie nie

⁵ Zob. na przykład znamieny tytuł jednego z tekstów Gadamera *Lektura jest przekładem*; natomiast każdy rodzaj przekładu zakłada umiejętność czytania i odczytywania sensu tekstu – w szerokim, również metaforycznym, rozumieniu znaczeń użytych tutaj słów.

⁶ Gadamer, w nawiązaniu do Platona, przypominał, że dialektykę antyczną charakteryzuje: dialog, *dihairesis* (umiejętność rozróżniania, dokonywania podziałów) oraz trwanie w sprzecznościach. W hermeneutyce filozoficznej wszystkie te elementy są zachowane i wzbogacone o doświadczenie poszukiwania słowa z głębi mowy. W rozmowie z Jeanem Grondinem, Gadamer stwierdził, że uniwersalny aspekt hermeneutyki tkwi w *verbum interius* (Grondin 2007: 7). Między wewnętrznym słowem (którego nigdy nie można wypowiedzieć do końca) a słowem wypowiedzianym (które nigdy nie oddaje całkowicie sensu) „rezyduje” dialektyka hermeneutyczna, która – właśnie jako dialektyka – tkwi w rozmowie.

⁷ Pytanie o kształcenie (nie o jego jakość, ale o jego istotę) uwikłane jest już w doświadczenie, które określa się jako hermeneutyka dialektyczno-dialogiczna; dlatego można sensownie mówić nie tylko o związku między kształceniem a hermeneutyką filozoficzną, ale przede wszystkim o kształtującej *dynamis* samej hermeneutyki lub o hermeneutyczności wychowania *par excellence*.

⁸ Metodę etymologiczną można odnaleźć w wielu pismach myślicieli z nurtu współczesnej fenomenologii oraz hermeneutyki, szczególnie w tak zwanej tradycji postheideggerowskiej. Trudno sądzić jednak, że poszukiwań etymologicznych nie można odnaleźć w innych nurtach współczesnej myśli. Dość powiedzieć, że poszukiwanie etymologiczne można uznać za formę odpowiedzi na hermeneutyczny postulat, aby dać sobie coś powiedzieć, również to, co ukryte w samym słowie i dziejach jego użycia. Trzeba natomiast uważać na niebezpieczeństwa etymologii ludowej, która opiera się wyłącznie na tym, co zawarte w słowie, poza odniesieniem do dziejów i kontekstu posługiwania się wyrazami. Niemniej jednak, metaforyczny przekaz płynący z owej ludowej etymologii może być inspirujący dla innego spojrzenia na podejmowane kwestie. W dobie coraz większej dominacji „rozumu technicznego” i postępującej siły biurokracji, powrót

tylko istotny sens uniwersyteckiego kształcenia ukryty pod nazwami zajęć dydaktycznych (tutaj na przykładzie analizy konwersatorium), ale również sens zawarty w samej terminologii określającej akademicką wspólnotę badań. Następnie, po etymologicznych wyjaśnieniach, zaprezentowana zostanie hermeneutyczna interpretacja konwersatorium w kontekście wątków związanych z translacją⁹, która wskazuje na ważny związek między doświadczeniem hermeneutycznym a procesem kształtowania się/wychowania człowieka.

Kwerenda etymologiczna i hermeneutyczne inspiracje

Konwersatorium można krótko określić jako ćwiczenie akademickie w formie rozmowy między wykładowcą a słuchaczami. Sam termin „konwersatorium” pochodzi z łacińskiego *conversatorium*¹⁰ („rozmównica”) oraz z łacińskiego *conversatio*, które znaczy zarówno „częste przebywanie, obcowanie”, jak i „odwrócenie”. *Conversatio* wywodzi się bowiem z *conversari*, które znaczy „obracać się, obcować” a także z *convertere* odpowiadającego polskiemu „obracać, zmieniać” (zresztą z tego ostatniego pochodzi *conversari*). Wyrazy te są źródłowościami „konwersji”, która dawniej znaczyła tyle co „nawrócenie, zmiana wyznania” (w określonej religii). Natomiast w interesującym nas kontekście istotny jest przede wszystkim związek *convertere* z grecką *metanoią*, tj. nawróceniem w znaczeniu zmiany myślenia. Etymologia wyrazu „konwersja” jest zajmująca ponadto z tego względu, że drugi człon wyrazu, to jest „-wersja”, choć bierze się z francuskiego *version* (czyli „przekład, sposób opowiedzenia faktu”) to wywodzi się od łacińskiego *versus* (imiesłów bierny czasu przeszłego dokonanego od *vertere* – „obracać”), które jest z kolei źródłem łacińskiego *versio* („obracanie”). „Wersja” to – jak informuje słownik – jedna z dwu (albo więcej) odmiennych relacji o wydarzeniu, pogłoska lub jedna z redakcji tego samego utworu. Ważne wydaje się również to, że słowo „wersja” znaczy także „(wolny) przekład, tłumaczenie”.

do bardziej twórczego, niemal poetyckiego myślenia wydaje się ważny, chociażby ze względu na dążenie do równowagi, o którą zabiegali nie tylko myśliciele związani ze współczesną hermeneutyką (por. np. Gadamer *Dziedzictwo Europy*, czy ogólne przesłanie fenomenologii hermeneutycznej Paula Ricoeura), ale również nasz rodzimy przedstawiciel pedagogiki kultury Bogdan Nawroczyński.

⁹ Bardziej szczegółowe omówienie zagadnienia przekładu znajduje się tekście *Przekładanie, czytanie, wychowanie...* (Przanowska 2015).

¹⁰ *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* (Kopaliński 1989). Wszystkie pozostałe wyjaśnienia etymologiczne w tekście są dokonane na podstawie tego źródła.

Rezultaty kwerendy etymologicznej wskazują na to, że w „konwersacji”, jak i w „konwersatorium” jest już obecny przekład, tłumaczenie, zatem konwersatorium można odczytać jako transla-torium, określone miejsce tłumaczenia. Innymi słowy, etymologia podpowiada, że każde konwersa-torium jest miejscem (*territorium*) szczególnego rodzaju wydarzenia, jakim jest zmieniająca uczestników – przez dokonujące się translacje – rozmowa.

Translatio po łacinie znaczy dosłownie „przeniesienie” (od *transferre* „przenosić, przekładać”), w sensie literackim zaś „przenośne użycie wyrazu, przekład, tłumaczenie”. W kontekście zagadnienia konwersatorium interesujące wydaje się to, jakiego rodzaju tłumaczeniem jest rozmowa uniwersytecka rozumiana jako istotna forma wyższego kształcenia, jako wyróżnione (bądź egzemplifikujące) labora-torium, czyli miejsce kształtującej pracy, wysiłku, trudu, zmagania się oraz wynikającej z owej pracy satysfakcji i spełnienia. Miejscem, o którym tu mowa, jest uniwersytet rozumiany nie tyle w sensie architektonicznym, ile jako swoista, nie ograniczona do wyznaczonego zabudowaniami przestrzeń badania. Trzeba zatem jeszcze zobaczyć, jak wygląda etymologia słowa „uniwersytet”.

Termin „uniwersytet” pochodzi od łacińskiego przymiotnika *universus*, które znaczy „cały, wszystek”. Brzmienie słowa „uniwersytet” nasuwa skojarzenie z wyrazem *universitas* (z łac. ogół, wszechświat) oraz *universalia* (od *universalis* – powszechny). Jednak należałoby zwrócić uwagę na łaciński rzeczownik *universum* („wszechświat”) wywodzący się od przymiotnika *universus*, oznaczający „cały, wszystek”. Zatem *uni-versus* znaczy – biorąc pod uwagę wcześniejsze badanie etymologiczne – „cała, jedna wersja”, „całe tłumaczenie”, natomiast *conversatio* to „współ-wersja”, „wspólne tłumaczenie”. Dostrzegalna staje się już tutaj semantyka owej jedności (całości) i wspólnoty (które ujawnione zostały w słownych źródłach terminów „uniwersytet” i „konwersatorium”) oraz wielości i różnicy (związanych z terminem „translacja”) – jest to ważny wątek doświadczenia czegoś obcego (innego) w dojrzewaniu sensu, jakim jest język (rozmowa). Warto jeszcze zwrócić uwagę na inną kwestię. Uniwersytet to nie tylko miejsce, w którym można obserwować wzrastającą tendencję do specjalizacji – cechy, będącej znakiem rozpoznawczym współczesnej nauki. Na gruncie etymologii można pokazać, że uniwersytet to przestrzeń interpretacji i przekładu tego, co wypowiedziane w specjalistycznych językach określonych dziedzin. Interpretacja jest rozpoznaniem tego, co podobne, choć wyrażone w innym języku. Jednak bez rzetelnej rozmowy i upewniania się, czy w dialogu nadąża się za interlokutorem, można popaść w niebezpieczeństwo trywializacji, błędnej generalizacji itp. Remedium na tego typu zagrożenia okazuje się myślenie ejdetyczne, które dostrzegając istotę rzeczy (również wówczas, gdy pojmuje, że

takiej istoty nie ma, bądź to, iż jest ona zmienna – co jest także uświadamianiem sobie *eidosu* rzeczy), traktuje poważnie ambiwalentność tego, co dana interpretacja ujawnia, co zaś zakrywa. Reasumując niniejsze ustalenia, można powiedzieć, że uniwersytet związany jest z możliwością doświadczenia przekładu *sui generis*, tłumaczenia, dla którego można zaryzykować miano **translacji konwersatoryjnej** (w odróżnieniu od translacji monologiczno-autorytarnej, w której narzuca się pewną interpretację jako jedynie właściwy obraz świata).

Magda Heydel określiła tłumaczenie jako dialog dwóch światów (Heydel 2012: 5). Niewątpliwie takie spojrzenie na kwestię przekładu wpisuje się w ideę hermeneutyki filozoficznej, w której rozmowa jest modelem rozumienia, przekraczania przeciwstawnych, ustalonych pozycji (*The Conflict...* 1991: 222–223)¹¹. Sama nazwa „hermeneutyka” pochodzi od imienia greckiego boga Hermesa – pośrednika tłumaczącego ludziom przekazy bogów, posłańca wiadomości¹². Etymologicznie rzecz biorąc, hermeneutyka jest sztuką „czynienia zrozumiałym tego, co powiedziano w obcym języku” (Gadamer 2000: 135–136). Zatem, hermeneutyka to doświadczenie wydarzenia językowego, jakim jest przekład; natomiast żywiołem translacji jest, zakładający uprzednie rozumienie, stosunek dwóch języków (czyli – w kontekście hermeneutycznym – dwóch światów). W języku doświadczamy świata, który daje się rozumieć w sposób językowy¹³.

¹¹ W odpowiedzi na słowa Gadamera Ricoeur stwierdza, że sednem pracy filozofa jest przezwyciężenie sytuacji konfliktu w procedurze progresywnej mediacji, dla której modelem jest teoria tekstu (jego interpretacji i lektury) (*The Conflict* 1991: 223–224).

¹² W mitologii greckiej Hermes dzierży kaduceusz – dar wdzięczności od Apollina, który ofiarował bratu leszczynową laskę łagodzącą spory, godzącą nieprzyjaciół. Hermeneutyka korzystając może z tego mitycznego obrazu z racji swojego przyjaznego nastawienia wobec interlokutora oraz dokonującego się (otwartości na to, co inne) rozumienia rzeczy. Jednak błędne wydaje mi się utożsamianie doświadczenia hermeneutycznego z dążeniem do uzgodnienia stanowisk lub podtrzymaniem zgody za wszelką cenę. Sądzę, że hermeneutyka podkreśla doświadczenie otwartości na to, co inne oraz wysłuchania tego, co inny ma do powiedzenia – wysłuchanie innego prowadzi do zrozumienia jego stanowiska, jednak rozumienie nie musi koniecznie oznaczać przyznania drugiemu racji. Mimo to „duszą” hermeneutyki jest doświadczenie *syntheke*, zgody, którą najchętniej łączyłabym z otwartością na innego dostępną w przeżywaniu przyjaźni.

¹³ Należy pamiętać, że Gadamer odróżnia świat ludzki od otoczenia, w którym ludzie żyją, dlatego świat ludzki jest doświadczany językowo i domaga się rozumienia w rozmowie z innymi. Otoczenie to najbliższe środowisko życia człowieka, na które jest on zdany. Ideę taką można odnaleźć w wielu stanowiskach pedagogicznych (np. filozofia kultury i pedagogika kultury Sergiusza Hessena, Bogdana Nawroczyńskiego), czy psychologicznych (np. logoterapia Viktora E. Frankla, psychologia humanistyczna Carla Rogersa, psychoterapia Ericha Fromma), ale również w filozofii życia Wilhelma Diltheya, Henri Bergsona i innych.

Dla Hansa-Georga Gadamera oznacza to, że rozumienie dokonuje się w rozmowie, którą jesteśmy, oraz w rozmowie, którą sam język *de facto* jest (język – jak twierdzi Gadamer – istnieje tylko w rozmowie).

Proces rozumienia polega na pokonaniu dystansu duchowego („obcości obcego ducha”) i przyjęciu „do wiadomości tego, co nam się mówi” (tamże: 138). To, co się nam mówi, zawsze przekracza brzmienie i wypowiedziane bezpośrednio słowa, podobnie jak ten, kto nam coś mówi, jest zawsze obcy, ponieważ jest czymś więcej niż to, w jaki sposób go odbieramy, niż to, czym/kim my sami jesteśmy. Największą trudnością okazuje się właśnie to, żeby – jak to ujmował Gadamer – „pozwolić sobie coś powiedzieć”, czyli pozwolić sobie na przyjęcie głosu innego, na jego usłyszenie, kiedy do nas mówi, usiłując wypowiedzieć coś, czego doświadcza w głębi swego języka (*verbum interius*). Zadaniem hermeneutyki jest bowiem to, aby „wyłożyć żywe słowo, zaś to, które utrwaliło się w postaci pisma, na powrót pobudzić do życia” (Gadamer 1992: 101). Innymi słowy, martwy przekaz (martwy przekład) ożywić dzięki rozmowie.

Symptomatyczna w tym kontekście okazuje się kwestia wykładu, który zazwyczaj – o ile nie jest obowiązkowy – nie cieszy się popularnością wśród studentów. Przestrzeń słuchania (*audi-torium*) jawi się jako mało atrakcyjna forma kształcenia, kojarzona głównie z biernością słuchaczy. Nawet jeżeli przez niektórych ta forma nauczania bywa ceniona, to bardzo często jako „droga abrewiacyjna” do posiadania wiedzy (nie zaś zdobywania i poszukiwania mądrości czy też nabywania zdolności własnego osądu). Wykład, w najlepszym razie, służy zorientowaniu się studentów w problematyce przedmiotu. Można jednak rozważyć wykład – *audi-torium* – jako miejsce przestrzeń słuchania i, wynikającego z owego słuchania, pytania. Na uwagę zasługuje nowa forma kształcenia wprowadzona na Wydziale Pedagogicznym UW: **wykład konwersatoryjny**. Sprofilowanie terminologiczne jednej z najstarszych form kształcenia akademickiego oddaje zapomnianą – jak się wydaje – przez umasowienie edukacji istotę uniwersyteckiej dydaktyki, czyli kształcenia-w-rozmowie¹⁴. Przekaz (w szerokim tego słowa znaczeniu – utrwalone i przekazywane źródło/tekst) domaga się rozumienia, które nie polega na przyswojeniu zamysłu autora (*mentis auctoris*) bądź mechanicznym

¹⁴ Celowo nie używam sformułowania kształcenie przez rozmowę. Rozmowa, czy dialog, gubią swój właściwy sens, jeśli są wykorzystywane jako metoda kształcenia. Na ten temat zabrała już głos Maria Reut (1992: 196). Czym innym jest refleksja na temat doświadczenia rzeczywistej, autentycznej rozmowy dostrzegająca jej kształcący wymiar, czym innym zaś sprowadzenie dialogu do metody nauczania (narzędzia do uzyskania pożądanych rezultatów). Wątpliwe, czy osoby, które nie potrafią pytać samych siebie, a posługują się dialogiem jak narzędziem, potrafią prowadzić rzeczywistą rozmowę.

wyuczeniu się nawet bardzo wielu informacji. Każdą liczbę informacji trzeba umieć zinterpretować. Celem wykładu jest „wyłożenie sprawy”, umożliwienie zobaczenia wybranej kwestii w możliwie szerokim spektrum odsłaniającym różne perspektywy interpretacyjne. Jednak, aby utrwalona w przekazie/przekładzie/interpretacji mowa stała się z powrotem żywym słowem, wykładowca pozostaje w dialogu z innymi oraz z przedstawianym tematem; ponadto umożliwia słuchaczom wejście w rozmowę na dany temat oraz doświadczenia konsekwentnego podążania za poruszaną kwestią (dawniej nazywało się to doświadczeniem i uczeniem się myślenia). Wówczas wydarza się to, co Gadamer określił jako „rozumienie towarzyszące”, które jest celem wszelkiej interpretacji (2001b: 138). Można dodać: nie tylko interpretacji, ale i wszelkiej dobrej edukacji, ponieważ rezultatem rozumienia jest wyzwolenie osób do bycia sobą z innymi. Rozumienie towarzyszące nie jest tym samym, co (zresztą sprzeczne wewnętrznie) określenie „rozumienie scalające” (lub utożsamiające), którego celem byłoby doprowadzenie interlokutorów do takiego samego (identycznego z poglądem silniejszego w dyskusji) pojmowania rzeczy. Wykład, jak każda wypowiedź, jest już przekładem, prezentacją określonego sposobu rozumienia rzeczy. W hermeneutycznym ujęciu chodzi o to, aby ów przekład był konwersatoryjny, to znaczy, aby ożywił wewnętrzną przestrzeń mówienia zarówno wykładającego, jak i jego słuchaczy¹⁵.

Konwersatorium i doświadczenie dialektyki przekładu

Rozmowa podczas konwersatorium nie jest tym samym co zwykła konwersacja, choć zapewne istnieją takie konwersacje, które zachęcają do wejścia w dialektykę pytania i odpowiedzi, przeradzając się w kształtujące doświadczenie rozmowy (Gadamer 1980: 123). W konwersatorium ważne są trzy aspekty: to, że rozmawiamy, to, z kim prowadzimy dialog oraz to, czego rozmowa dotyczy. Rzecz, o której się mówi, poniekąd przyciąga rozmawiających – interlokutory spotykają się, tworzą wspólną dociekającą *sui generis*, którą prowadzi jej

¹⁵ Sądzę, że właśnie to ma na myśli Gadamer, gdy z jednej strony przestrzega hermeneutów, by nie dowierzali żadnemu przekładowi (Gadamer 1992: 101), z drugiej zaś strony, gdy utożsamia lekturę z przekładem i docenia doświadczenie przekładania jako poszerzania własnego horyzontu widzenia/sądzenia, zaleca jednak, by tłumacz odnalazł w sobie własną przestrzeń mówienia (Gadamer 2000: 61). W pierwszym przypadku przekład utożsamiony jest z „martwą literą” zapisu, w drugim – z żywym duchem rozumienia tego, co poprzez zapis przekazywane.

własna dynamika (gr. *dynamis* – siła, moc; łac. *potentia*) i energia (gr. *energeia*, łac. *actualitas*). Podczas konwersatorium uzmysławiamy sobie, że mówimy nie byle co i byle jak, ale że trzeba mieć „coś do powiedzenia”¹⁶ oraz że należy owo **coś wypowiedzieć**. W odróżnieniu jednak od tzw. kurtuazyjnej konwersacji, owo coś do powiedzenia nie jest uprzednio dane, nie jest wyuczoną formułą, ale tworzy się w trakcie wypowiedzi. Wypowiadanie, sensowne mówienie jest nie tylko wydobywaniem słów ze swojego wnętrza, ale jest zarazem procesem przekładania doświadczenia – mówiąc, szukamy odpowiednich słów, odnajdując je, tworzymy wypowiedź, transponując rzeczywistość (nasze jej doświadczenie) do innego aspektu, nowej konstelacji sensu rzeczy.

Podczas konwersatorium we wspólnym dociekaniu w pewnym sensie zamazują się uniwersyteckie hierarchie, bowiem otwartość na słowo innego lub na coś innego jest niezwykle istotna: czy można z góry wiedzieć, która wiadomość/informacja (i przez kogo/co wypowiedziana) będzie miała znaczenie dla naszego życia¹⁷, z którą sprawą wejdziemy w dłuższą „wymianę zdań”, jaka kwestia ostatecznie poprowadzi rozmowę? W kontekście hermeneutycznym odpowiedź

¹⁶ Odróżnienie mówienia od gadaniny kojarzymy najszybciej – przynajmniej w kontekście filozoficznym – z filozofią Martina Heideggera. Gadamer przejmuje od swojego nauczyciela wrażliwość na tę różnicę i poniekąd niweluje jej surowość demarkacyjną przez nawiązanie do doświadczenia Greków, szczególnie dialogów Sokratejsko-Platońskich, w których uderza swobodne przechodzenie od spraw wydawałoby się trywialnych do rozważania potężnych kwestii na przykład ontologicznych, jak w *Parmenidesie* Platona. Ponadto te dwie tradycje myślenia (to jest heideggerowską i sokratejsko-platońską) Gadamer wzbogaca fenomenologicznie opracowaną hermeneutyką rozmowy. Z kolei na gruncie pedagogicznym Bogusława Jodłowska w książce *Pedagogika sokratejska* poświęciła temu wątkowi uwagę, omawiając swoją propozycję wychowawczą; na przykład, wskazując na kilka ważnych zasad w wychowaniu, w punkcie dziewiątym stwierdza: „Musisz uczynić dialog sposobem bycia, a nie tylko metodą. Przywrócić mowie jej sens prawdziwy, eliminując gadanie. Gadać można o byle czym, jednak aby mówić, trzeba mieć coś do powiedzenia” (Jodłowska 2012: 123).

¹⁷ Nawet wówczas gdy zajęcia uniwersyteckie sprowadzimy do procesu osiągnięcia „celów przedmiotowych”, takich jak np. zapoznanie się z określoną teorią, to o ile dokonuje się rozumienie przyswajanej teorii, ma ona wpływ na nasze życie przez to, że kształtuje sposób widzenia spraw. Platon wyraźnie odróżniał dialektykę od sofisty na podstawie tego, czy nauczana treść zmienia duszę człowieka, czy tylko wyposaża w informacje, które nie mają większego znaczenia dla życia zarówno nauczającego, jak i uczącego się. Nie chodzi tutaj o to, czy informacja „przyda się w życiu”, tylko o to, czy przekaz, wiadomość kształtuje uczącego się. Rzetelna rozmowa rozumiana jako dialektyka pytania i odpowiedzi – to rzeczywista przestrzeń kształtowania się człowieka, który rozumiejąc inaczej, dokonuje przemiany swojego życia. Celem konwersatorium nie może być ingerencja w życie słuchaczy, ale spotkanie z tekstem – również w metaforycznym tego słowa znaczeniu – w którym znajduje się coś wartego wysłuchania i – jak to określał Gadamer – „wystawienia w otwartą przestrzeń” dzięki pytaniu.

będzie tutaj przecząca, nawet jeśli w hermeneutyce w sposób szczególny uprzywilejowujemy teksty klasyczne (lub ogólnie rzecz ujmując dzieła kultury). Hermeneutyczna otwartość zaprasza do gotowości wejścia w rozmowę z każdym znaczącym, sensownym przekazem. Można się przecież czegoś nauczyć nawet od dyletanta (Gadamer).

Odpowiedzialność za to, w jaki sposób konwersatorium przebiega, jaki klimat mu towarzyszy (otwartości czy zamykającego uciszania lub modelowania wypowiedzi innego wedle roszczeń, oczekiwań drugiego interlokutora), leży po stronie prowadzącego (tutaj: nauczyciela akademickiego). Prowadzący, z jednej strony, sam ma coś do powiedzenia, ale z drugiej strony, jego zadanie polega na tworzeniu atmosfery czy też „sposobności”, do wspólnego wypowiadania rzeczy, której dane zajęcia są poświęcone. Sytuacja taka zakłada, że zarówno studenci, jak i prowadzący potrafią (lub wciąż uczą się) słuchać (być w tym słuchaniu autentyczni). Studenci są słuchaczami, ponieważ nauczyli się słuchać – w najlepszym (wykluczającym ślepe posłuszeństwo) tego słowa znaczeniu – lub do słuchania przywykli (tutaj „przyzwyczajenie” nie musi oznaczać czegoś zgoła pejoratywnego). Prowadzący nie tylko potrafi słuchać, ale również trafnie decydować, w którym momencie mówić, w którym zaś słuchając, milczeć. Podjęcie słusznej decyzji zakłada zresztą uprzednie wsłuchanie się w sytuację. Uczenie się słuchania oraz podejmowania decyzji zawsze niesie ze sobą ryzyko porażki, niemniej jednak bez podjęcia owego ryzyka uczenie się czegokolwiek nie wydaje się możliwe.

Kształcenie (można powiedzieć: kształtowanie dialogiczne lub kształtowanie-w-rozmowie) jest doświadczeniem dotyczącym i dotyczącym wszystkich uczestników konwersatorium. Nauczycielowi akademickiemu, który zapomniał lub nie chce pamiętać, że bez względu na stopień naukowy wciąż jest uczącym się od innych (osób, przekazów kultury, nawet przyrody), zazwyczaj zagraża „niebezpieczeństwo katedry”¹⁸. Studenci z kolei zbyt ufają zebranym materiałom („niebezpieczeństwo zbieraniny danych”), tymczasem sam zbiór tekstów i dostęp do informacji nie wystarcza w procesie kształcenia. Gdyby tak było, liczba książek na półce (liczba plików w komputerze lub zaświadczeń o odbytych kursach) świadczyłaby wprost proporcjonalnie o przyroście mądrości ich posiadaczy.

¹⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Niezdolność do rozmowy* (przemówienie radiowe, Heidelberg; pierwszy raz wydane drukiem w 1971 r. w: *Universitas* 26, 1971, s. 1295–1304), na podstawie tłumaczenia z języka niemieckiego na francuski: H.-G. Gadamer, *L'inaptitude au dialogue*, traduit par Jean-Claude Gens, [w:] Hans-Georg Gadamer, *Langage et vérité*, traduit par Jean-Claude Gens, seria: Bibliothèque de Philosophie, collection fondée par Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, Édition Gallimard, 1995, s. 165–175.

Truizmem wydaje się mówić, że lektury się czyta, przekazy kultury muszą być rozumiane/czytane, aby kultura stała się żywym doświadczeniem kształtującym odbiorców (por. postulaty przedstawicieli pedagogiki kultury). Tymczasem sprawy coraz częściej mają się inaczej. Studenci przenoszą na zajęcia uniwersyteckie własne doświadczenia szkolne, które wydają się dobitnie świadczyć raczej o wypracowanych strategiach przetrwania procesu socjalizacji niż odwadze smakowania pytania i problematyzowania zawartych w różnego rodzaju tekstach kultury treści¹⁹.

Zadaniem nauczyciela akademickiego jest poszukiwanie porozumienia ze studentami, wypracowywanie wspólnego języka, innymi słowy, spotkanie ze studentami (i ich światem) d z i ę k i toczącej się r o z m o w i e na temat tzw. przedmiotu zajęć. Czasami, aby takie spotkanie w ogóle mogło nastąpić, nauczyciel musi być gotowy zawiesić plan dydaktyczny i dobrze wsłuchać się w głosy swoich studentów, pozostać otwartym na świat, którym i w którym żyją. Zazwyczaj stawia nam on wiele pytań inaugurujących prawdziwą rozmowę, w której przygotowane zagadnienia same odnajdują swoje miejsce i czas wypowiedzi. Być może największą sztuką prowadzenia konwersatorium jest umiejętność wplatania ważnych wątków (głosów, stanowisk, poglądów, własnych pytań) w rozmowę ze studentami, aby zajęcia stały się znaczącym dla ich uczestników sensownym wydarzeniem, doświadczeniem mówiącego coś „tekstu”. Jednak najważniejszym zadaniem pozostaje Gadamerowskie „wykładanie żywego słowa”, „pobudzanie do życia tego, co zastygłe w martwych literach pisma/przekazu”. Sprostać temu zadaniu może nie tyle ktoś, kto „potrafi” (po odpowiednim przeszkoleniu) dydaktycznie dialogować, ile ktoś, dla kogo rozmowa/dialog to – wciąż zdobywany – sposób życia. Nie wyklucza on i nie deprecjonuje różnych form doskonalenia, „szkoleniowego wyposażania”; zachowuje jednak dystans wobec bardziej lub mniej jawnie przekazywanej informacji, że szkolenie jest tym samym co wykształcenie (a zatem że jedno może zastąpić drugie).

Szczególny przypadek kształtującego doświadczenia rozmowy stanowi konwersatorium w języku obcym. Wydaje się ono spełniać przynajmniej dwojaką rolę: po pierwsze, jest ćwiczeniem konwersacji w obcym języku. Może być nawet traktowane jako trening umiejętności swobodnego wypowiedzania się w innym niż ojczysty języku. Mówimy wówczas o kształceniu językowym przez prowadzone konwersacje (ćwiczenie określonych formuł i konstrukcji, schematów

¹⁹ Ilustracją takiej diagnozy może być wypowiedź jednej ze studentek pierwszego roku studiów licencjackich, która na pytanie, dlaczego grupa nie odpowiada na retoryczne pytanie dotyczące pierwszych linijek analizowanego tekstu, odważyła się odpowiedzieć: „Chyba wiem, o co chodzi, proszę pani. Bo my nie wiemy, czy mamy mówić po swojemu, czy po szkolnemu”.

językowych itp.). Jednak konwersatorium może być, po drugie, sposobnością i przestrzenią uczenia się (również przez nauczanie kogoś) wypowiedziana w obcym języku tematów, kwestii akademickich, których nośnikiem i zasadniczym (aczkolwiek niewyłącznym) impulsem są kulturowe przekazy – dzieła kultury (rozumiane jako dzieła sztuki w tym znaczeniu, w którym każda sztuka uczy nas słuchania oraz przebywania w czasie immanentnym dziełu (Gadamer 1993: 60)²⁰). Wówczas konwersatorium jest badawczym, twórczym, poznawczym i – jeśli można tak to określić – refleksyjnym kształceniem (doświadczeniem) zogniskowanym wokół kwestii (spraw, rzeczy) prezentujących się w określonych przekazach. To właśnie owe sprawy (kulturowe przekazy lub odkrywane przez nas rzeczy) należy zrozumieć, wyjaśnić, zbadać, przemyśleć i przełożyć na język zrozumiały dla interlokutora uczestniczącego w zajęciach. Konwersatorium zatem bliższe jest translacji i doświadczeniu rzetelnej, prawdziwej rozmowy aniżeli konwersacji w znaczeniu sztucznej, formalnej, pustej wymiany zdań, mówienia dla samego mówienia, choć – jak to zostało zasygnalizowane wcześniej – nawet taka towarzyska pogawędka nie wyklucza możliwości przekształcenia się w interesującą rozmowę (niech za przykład posłużą dialogi Sokratejskie, w których często od trywialnych spraw przechodzi się do poważnych dysput filozoficznych; interesująca i nader wymowna jest również obecność ironii, lekkości i często dobrego nastroju rozmawiających).

Ogólnie rzecz ujmując, w doświadczeniu przekładu (lub rozumienia jako procesu translacji) rysują się dwa możliwe kierunki myślowe, dwie drogi: 1) ruch od przekazu do jego zrozumienia (jest to czytanie w możliwie najszerszym, metaforycznym tego słowa znaczeniu) oraz 2) ruch od zrozumienia przekazu do wypowiedzenia tego, w jaki sposób ów przekaz został rozumiany (jest to ruch retoryczny w możliwie najlepszej²¹ semantyce tego słowa). Dawniej przez słowo *hermeneia* rozumiano mediację sensu (znaczenia), wyraz (czegoś), wyrażenie (czyli ukazującą „coś” treść) lub tłumaczenie myśli w słowach. Wypowiedź jako droga od *logos endiathetos* (wewnętrznej mowy) do *logos prophorikos* (mowy zewnętrznej) określona została z czasem wysiłkiem retorycznym, natomiast droga od tego, co

²⁰ Interesujące wydaje się to, że Gadamer łączy czas dzieła sztuki z jego jednością, wewnętrznym rytmem oraz uchem, które ów rytm nie tylko wychwytuje, ale również wprowadza (zob. np. Gadamer 1993: 58–60).

²¹ Retorykę można pojmować jako sztukę wypowiedzi umożliwiającej możliwie jasno i przekonująco wypowiedzieć sens żywionego przekonania. Jednak retoryka z czasem uzyskała konotacje pejoratywne, gdy zaczęła służyć interesom politycznym lub prywatnym, zyskując miano oratorskich sztuczek słownych (stąd między innymi określenie: pytanie retoryczne, które w hermeneutyce Gadamera wcale nie jest rzeczywistym zapytywaniem; omówienie kwestii pytania – por. Przanowska 2013).

wypowiedziane na zewnątrz do przestrzeni wewnętrznej (tj. akt rozumienia) – zadaniem hermeneutycznym (Grondin 2008: 9–10). Jednak współczesna hermeneutyka filozoficzna (w której „rozumienie” można nazwać – w duchu interpretacji Grondinowskiej – doświadczeniem wydarzania się sensu) będzie upatrywała w tych dwóch kierunkach procesu (*processio*) wzajemnie się przeplatających, a nawet przenikających się dróg przybywania-rzeczy-do-języka: w owym przybywaniu-do-języka (i zamieszkiwaniu-w-języku) wydarza się pewien sens, aby zniknąć w coraz to innym rozumieniu, dokonującym się w nigdy niekończącej się rozmowie. Taka rozmowa jest z istoty swojej filozoficzna (jeśli filozofię rozumie się jako rozmowę bez ostatecznej, raz na zawsze danej i nieodwołalnej konkluzji). Jeżeli tak jest, to trzeba zapytać: jakim doświadczeniem jest w ogóle rzeczywista rozmowa, to znaczy rozmowa kształtująca podejmujących ją interlokutorów?

Rozmowa a konwersatorium w ujęciu hermeneutycznym

Rozmowa jest zawsze rodzajem relacji-z. Od jakości tej relacji zależy rozumienie rzeczy, rozumienie, które ma charakter językowy nawet wówczas, gdy nie wypowiadamy słów. Wspomniany „charakter językowy” oznacza bowiem całość naszego ustosunkowania wobec świata, którą Gadamer określił jako **relacyjność**²². W takim propedeutycznym określeniu rozmowy jako relacji²³ zdanie: „ludzie mówią” znaczyłyby tyle co „ludzie są w relacji (wobec czegoś/kogoś)”. W mowie wypowiadamy nasze ustosunkowanie do rzeczy, do innych ludzi, do siebie samego, nasz sposób (*modus*) rozumienia; można powiedzieć, że mowa jest zawsze modalna i tonalna, to znaczy dająca się modulować, transponować, nastrajać, dostrajać – właśnie dlatego dialektyka mowy jest, jak każda dialektyka, doświadczeniem *mousike* (por. Risser 1997: 207).

W doświadczeniu rozmowy (w dialektycznej hermeneutyce) nie chodzi o dotarcie do zawsze jednego, określonego sensu, który następnie jest w różnorodny sposób prezentowany. Dialektyka hermeneutyczna – zakładająca wspomniane wyżej bycie w relacji-z – polega raczej na tym, że szuka się słów do wypowiedzenia tego, co w trakcie mówienia staje się tym, czym jest. Gadamer określał

²² Angielskie *universal relatedness of being* w tłumaczeniu Małgorzaty Łukasiewicz brzmi: „związek odniesień bytu” (por. Gadamer 2000b: 141 oraz Gadamer 2004: 103).

²³ O hermeneutyce pedagogicznej jako hermeneutyce relacji w kontekście perspektyw pedagogiki religii pisze Bogusław Milerski (2011: 269–273).

swoją dialektykę (w odróżnieniu od metafizycznej dialektyki Platońskiej oraz spekulatywnej dialektyki Hegłowskiej) **dialektyką z wnętrza mowy**. Jest ona doświadczeniem nieskończoności, otwartości i wydarzania się słowa, które przychodzi na myśl. Owa dialektyka słowa byłaby doświadczeniem odniesienia z wnętrza do całości, której jednak nie sposób wypowiedzieć do końca. W tak rozumianej dialektyce nie ma już linii demarkacyjnej między *logos endiathetos* i *logos prophorikos*, nie ma również czystego, niezapośredniczonego takim, czy innym rozumieniem aktu tłumaczenia z jednego na drugi język. Nasze doświadczenie świata (szczególnie w doświadczeniu hermeneutycznym) rozwija się z wnętrza języka, to znaczy – jesteśmy zawsze w języku, *id est* w grze²⁴, w której wszyscy uczestniczymy²⁵. Doświadczenie tłumaczenia – zarówno w sensie aktu przekładania, jak i tłumaczenia czegoś komuś – jest związane z poszukiwaniem słowa, z wydobywaniem go z wewnętrznej przestrzeni mówienia tego, kto dokonuje translacji. Innymi słowy, przekładać to współwypowiadać. Tylko przekładanie, które stało się żywym współwypowiadaniem słowa, to znaczy taki przekład, który martwy przekaz uczynił na powrót żywą mową, jest wypełnieniem zadania hermeneutycznego. Nie jest to zadanie łatwe, jednak niewątpliwie jest to doświadczenie kształcające.

W pewnym bowiem sensie cała trudność nie polega wyłącznie na usłyszeniu rzeczy w wypowiedzi innego, ale na wypowiedzeniu tego, w jaki sposób rozumie się to, co zostało usłyszane/zrozumiane. Mówienie „z wnętrza mowy”, poszukujące słowa wypowiedzianej rzeczy kształtuje całego człowieka (rozumianego jako ciało uduchowione lub ucieleśniony duch, *pneuma*), nie zaś wyłącznie jego umysł; dlatego doświadczenie translacji – w powyżej zarysowanym kontekście – można uznać za wyróżnione doświadczenie kształtujące całą rzeczywistość człowieka. Konwersatorium jest zawsze czasem przekładu: czasem, który stał się przestrzenią oraz przestrzenią, która stała się czasem – jak to wyraził w *À l'écoute* Jean-Luc Nancy. Rozumiane jako przestrzeń/czas wypowiedziania (i słuchania) konwersatorium może być okazją do mówienia o tym, w jaki sposób się coś zrozumiało

²⁴ U Gadamera pojęcie „gra” wyraża nasze całkowite zanurzenie w języku, w ruchu dialektyki pytania i odpowiedzi, w żywej tradycji, która nas określa i którą interpretując, również w jakiś sposób określamy. Chodzi zatem o grę jako ruch samorzutny (posiadający swój bodziec w sobie samym), będący cechą wszystkiego, co jest żywe; gra jest – w Gadamerowskim ujęciu – fenomenem nadmiaru, „samoprezentacji żywotności” wymagającym współuczestnictwa (*participatio*), które jest wewnętrznym uczestnictwem w powtarzającym się, dziejącym się ruchu (zob. np. Gadamer 1993: 30–31).

²⁵ Więcej na temat dialektyki Gadamera w kontekście języka jako doświadczenia świata można znaleźć w innym miejscu (Przanowska 2012: 126–138).

(często pierwszy raz werbalizując myśli pojawiające się w trakcie domowej lektury). Dokonuje się zatem przekazywanie dostrzeżonych kwestii, wyrażanie opinii na temat „tekstu”, czyli pewnej, prezentującej się w konkretnej interpretacji (czytaniu, przekładaniu i mówieniu) całości²⁶. Ową całość należy rozumieć w sposób analogiczny do doświadczenia dzieł sztuki, dzieło bowiem stanowi całość w tym sensie, że jest czymś pełnym, utrwalonym i dlatego dającym się przechowywać i przekazywać dalej. Innymi słowy, jak twierdzi Gadamer w *Aktualności piękna*, w dziele sztuki nie można zmienić niczego, co należy do jego istoty.

Wypowiadanie sposobu rozumienia tekstu kształtuje w językowej prezentacji rzeczy i dokonuje się w poszukiwaniu właściwego słowa (dialektyka hermeneutyczna oraz spekulatywność języka); natomiast od strony, powiedzmy, procesów refleksyjnych, doświadczenie takie jest obrazowane jako przechodzenie od wewnętrznego mówienia/myślenia do wypowiedzi słyszalnej/dającej się odebrać „na zewnątrz” mówiącego (ruch retoryczny). Mówiący zyskuje zatem świadomość swojego „wewnętrznego świata”, który przekazuje „na zewnątrz”. Stąd mówienie może być określone jako przekładanie, translacja jednej wersji na inną, przekazywaną drugiej osobie, samo zaś przekazywanie (a tym samym prezentowanie rzeczy) jest doświadczeniem kształtującym obie „strony przekazu”. W ujęciu Gadamera w rozmowie znaczenie ma przede wszystkim rzecz, o której rozmawiamy, natomiast samo-rozumienie przychodzi samoistnie, dlatego nie jest celem interpretacji.

Inaczej sprawa wygląda u Ricoeura, który kwestie podmiotowości traktuje jako zasadniczy kierunek swojej hermeneutyki siebie wiodącej przez analizę (interpretację) dzieł kultury. Andrzej Wierciński – podejmujący wątki hermeneutyki rozmowy oraz Ricoeurowskiej hermeneutyki siebie w interesującej interpretacji, która posłuży tutaj za ilustrację ważnych aspektów hermeneutycznie pojmowanego konwersatorium – traktuje hermeneutykę Gadamera jako podstawę kultury dialogu (Wierciński 2011b: 49). Wierciński w swojej interpretacji hermeneutyki podkreśla zarazem, że hermeneutycznym duchem rozmowy jest wola przemiany, zmiany, wyrażająca się w samym akcie zwrócenia się do kogoś, zwrócenia się ku czemuś (*to converse*) (tamże: 15). Podkreślając wydarzeniowy charakter rozmowy, Wierciński stwierdza, że „rozmowa jest darem łaski”, natomiast nieustające stawanie się sobą w niekończącej się rozmowie wyraża w następujących

²⁶ Etymologicznie „tekst” to „tkanina”, całość utworzona ze splotu nitki (zob. Gadamer 2001b). Owa całość przekształca się w konkretną prezentację w akcie lektury, deklamacji, wypowiedziania itp. Dopiero w nich zapis staje się przekazem. Tekst jest bowiem pół-formą domagającą się dopełnienia obrazem i brzmieniem (Białoszewski, Stefański 2007: 21).

słowach: „w hermeneutycznej rozmowie nierozstrzygnięta kontrowersja nie jest postrzegana jako porażka (...). Każda rozmowa jest przemianą²⁷, gr. *metanoia*²⁸. (...) Rozmowa jest procesem (*processio*) w znaczeniu stawania się [ang. *coming forth*], które prowadzi do zrozumienia, że nigdy nie jesteśmy zakończonym projektem, ale [jesteśmy] w ciągłej potrzebie uczenia się tego, by patrzeć na siebie inaczej”.

W duchu fenomenologii hermeneutycznej Paula Ricoeura Wierciński twierdzi, że w rozmowie wzrasta znaczenie „namiętnej pracy nad naszą tożsamością osobową” – jest to zadanie podejmowania wyzwania, by wciąż interpretować, a zatem by się zmieniać [*to convert*]. Gadamer natomiast uważał, że rozumienie (które jest tym samym co interpretacja i aplikacja) oznacza zmianę w tym sensie, że rozumiejąc, zawsze rozumiemy inaczej (Gadamer 1993b: 282). Zgodnie zatem z hermeneutyką filozoficzną Wierciński podkreśla, że rozmawiać znaczy zawsze zmieniać się („To be in conversation means to be always in conversion”); ponadto „rozmowa jest przekształcaniem [transformation] świata, w którym żyjemy” (Wierciński 2011: 17). Wniosek jest zatem prosty: „Nie ma rozmowy bez przemiany” [(...) *there is no conversation without conversion*] (tamże: 19).

Rozmowa hermeneutyczna prowadzi więc do ustanowienia **wspólnoty** między ludźmi. Wspólnota ożywiana jest ciężką wspólną pracą, polegająca na tym, by „przekroczyć swoje niedomagania na drodze powitania i przyjęcia innego jako innego” (tamże: 22). Wymaga się tutaj gotowości do podjęcia dialogu. Gotowość, o której mowa, wynika ze świadomości tego, że rozmowa nigdy nie ma końca. Otwartość przekształca partnerów rozmowy, natomiast transformacja oznacza, że to, co stare, zniknęło, jest się już kimś innym (tamże: 23). Rozmówca sam jest rozmową²⁹. Wierciński podkreśla znaczenie otwartości na

²⁷ *Conversion* to odmiana duchowa bądź intelektualna.

²⁸ *Metanoia* to po grecku dokładnie przemiana umysłu lub serca, żal, skrucha; znaczy tyle co „zmienić zdanie”, „rozpoznać błędne myślenie (lub działanie) i odczuć skruchę lub żal”. Wierciński wiąże rozmowę z uzmysłowieniem sobie dotychczasowego sposobu myślenia i z doświadczeniem „niedepresyjnego smutku”, który prowadzi do przemiany życia. Domagające się osobnego komentarza omówienie kwestii „nawrócenia się podmiotu” w greckiej *metanoi*, *epistrophe* oraz łacińskiej *convertere* znajduje się w niedawno wydanych wykładach Michela Foucaulta (2012: 209–226 i n.).

²⁹ Takie ujęcie koresponduje z Gadamerowskim sformułowaniem „jesteśmy rozmową”. Analiza owego określenia ukazująca jego znaczenie dla dwudziestowiecznej filozofii znajduje się w artykule Andrzeja Przyłębskiego (2003: 113–128). Interesująca jest również publikacja poświęcona teorii „ja” dialogicznego (ang. *dialogical self theory*), w której co prawda cytuje się Gadamera bodajże raz, ale właśnie podkreślając zasadniczą różnicę między koncepcją dialogiczną a kartezjańską jaźnią pozbawioną wewnętrznej rozmowy z sobą samą (zob. Hermans, Hermans-Konopka 2010: 135); natomiast fragment poświęcony dobremu dialogowi pisany jest

nowe doświadczenia, przyjaźni i gościnności w hermeneutycznym doświadczeniu, które przekracza wszelką formę dominacji, siły itp. (Wierciński 2011: 23–24). Hermeneutyczne doświadczenie staje się w ten sposób miejscem gościnności ekumenicznej (tamże: 25), którą Wierciński rozumie jako wspólne odkrywanie tożsamości przez otwarcie na innego w sztuce rozmowy (stwierdzenie takie uznać można za wyraz łączenia wątków hermeneutyki Ricoeurowskiej i Gadamerowskiej).

Warto dopowiedzieć, że jeśli mówimy o sztuce rozmowy, to zarazem – przynajmniej w kontekście hermeneutyki Gadamera – podejmujemy wątek zadania, które stawia przed nami sama sztuka. Zadaniem stawianym przez sztukę jest nauka słuchania tego, co dzieło ma do przekazania, zaś „celem nauki słyszenia jest przede wszystkim wydobyć się z wszystko niwelującego niedowidzenia i niedosłyszania, które szerzy cywilizacja operująca coraz potężniejszymi bodźcami” (Gadamer 1993: 49). Wobec przemożnej siły dzieła, powiada Gadamer, jesteśmy zawsze bezbronni i nieprzygotowani w tym sensie, że dzieło nie pozostawia nas obojętnymi, ale również sztuka niezależnie od formy „w każdym przypadku wymaga od nas nakładu własnej, konstruktywnej pracy” (tamże: 50).

Wierciński wydaje się przekonany, że tylko tak rozumiany wysiłek „hermeneutyki w działaniu” jest drogą do rozumienia, szczególnie do rozumienia samego siebie. Grecy wiedzieli, że mądrość może przyjść przez cierpienie, które formuje charakter (Wierciński 2011: 25), rozmowa zaś jest doświadczeniem samoczyszczenia [ang. *self-emptying*], posiada zatem aspekt kenotyczny: „to właśnie otwartość na doświadczenie, gotowość przyjęcia bólu krytyki i niezrozumienia, które czynią nas świadomymi naszych granic, jako radykalnie skończonych istot” (tamże: 26) jest istotnym momentem spotkania z tym, co odmienne oraz z drugim człowiekiem i jego sposobem rozumienia rzeczy.

Na przykładzie przywołanej tu refleksji Andrzeja Wiercińskiego (która jak sądzę akcentuje wątki fenomenologicznej hermeneutyki siebie wiodącej przez „okreźną drogę” interpretacji dzieł kultury w ujęciu Paula Ricoeura), można sobie uświadomić, jak istotnej i potężnej pracy wewnętrznej domaga się doświadczenie rozmowy, które bywa odbierane – przynajmniej w potocznym dyskursie – jako najbardziej oczywisty banał edukacyjny. Przeglądanie się tego typu oczywistościom jest, między innymi, zadaniem hermeneutycznym. Możemy zapytać,

już – przynajmniej w pewnych aspektach – w duchu (można powiedzieć – w rezonansie) Gadamerowskim (choć bez bezpośredniego nawiązania do odpowiednich *passusów* hermeneutyki Gadamera) (tamże: 174–192). Sama formuła dialogicznej „tożsamości” osobowej opracowana została również w kontekście teorii psychologii osobowości przez Małgorzatę Puchalską-Wasył (2006).

dłaczego do rozmowy w naszkicowanym tutaj rozumieniu często w ogóle nie dochodzi? Dlaczego – mimo jej pedagogicznie wysokiego statusu – rozmowa okazuje się czymś aż tak oczywistym, że nieosiągalnym lub niedostrzegalnym jako istota procesu (samo)kształcenia? Gadamer uważał, że ogólnie rozumiana niezdolność do rozmowy (którą jesteśmy skłonni raczej przypisywać drugiemu niż nam samym) jest zasadniczo (przede wszystkim naszą) niezdolnością do słuchania i mówienia (Wierciński 2011b: 57; zob. Gadamer 1995: 165–175³⁰). Diagnoza ta dotyczy również – jak sądzę – życia akademickiego. Z jednej strony, trzeba uświadomić sobie znaczenie wyobraźni, która wyróżnia każdego prawdziwego badacza (Gadamer 1977: 316), a do której coraz mniejszą wagę przywiązuje się w obrębie akademickiej dydaktyki; z drugiej zaś strony, dostrzeganie tego, co jest problematyczne, zakłada uprzednie wsłuchanie się w to, co inny mówi. Jeżeli zaś – zgodnie z mottem tego artykułu – w wychowaniu³¹ potrzebujemy wzoru do naśladowania³², to trudno oczekiwać od studentów tego, czego sami jako nauczyciele akademicy nie potrafimy osiągnąć. Konieczne jest zatem uświadomienie sobie poziomu i przyczyny naszej niezdolności do słuchania. Według diagnozy Gadamera wspomniana niezdolność bierze się z ignorowania tego, co inny mówi, z przesłyszenia się (które oznacza, że wciąż słuchamy tylko siebie samych), z braku wsłuchania się w milczenie innego oraz z uporu (Wierciński 2011: 28). Pokonanie przeszkód na drodze rozumienia domaga się kształtującej relacji, otwartości na innego oraz umiejętności tłumaczenia. Wówczas rozmowa hermeneutyczna (zarówno w znaczeniu rozmowy z tekstem, jak i rzetelnej konwersacji, żywej, bezpośredniej rozmowy o czymś) jest doświadczeniem kształcenia *par excellence*, którego szczególnym miejscem i czasem staje się konwersatorium.

³⁰ W tekście tym Gadamer stwierdza, że dialog to przemieniająca moc, która przypomina przyjaźń. W przyjaźni bowiem przyjaciele odnajdują siebie w sobie nawzajem i stwarzają rodzaj wspólnoty, w której każdy pozostaje sobą dla innego, gdyż każdy odnajduje się w innym i zmienia się przez innego” (tłum. M.P.) (Gadamer 1995: 170). Niezdolność do rozmowy to zarazem niezdolność do słuchania drugiego oraz rezultat braku wspólnego języka (tamże: 173–175). Polski przekład tekstu Gadamera został opublikowany w 1980 r. (Gadamer 1980).

³¹ Przyjmując szerokie rozumienie pojęcia wychowania zaproponowane w koncepcji Sergiusza Hessena. W warstwie bytu kulturowego (któremu odpowiada, również jako ilustracja tej warstwy, uniwersytet) wychowanie staje się kształceniem, z kolei w warstwach bytu społecznego i biopsychicznego, wychowanie jest – odpowiednio – urabianiem i pielęgnacją/opieką (por. Hessen *Podstawy pedagogiki*).

³² Wzór do naśladowania oznacza twórczą imitację, zbliżoną do pojęcia renesansowej emulacji w ujęciu Agnieszki Fulińskiej. Nie oznacza zatem trenowania umiejętności bezmyślnego kopyisty, ale raczej kieruje w stronę zagadnienia inspiracji i twórczej wolności, por. Przanowska 2015b: 45–54).

Konkludując, w konwersatorium hermeneutycznym (choć można powiedzieć, że określenie takie jest zapewne pleonazmem dla tych, którzy nauczyli się języka obcego, jakim jest hermeneutyka filozoficzna) interlokutorzy doświadczają kształtowania dialogicznego (*dia-logos*), to jest kształtowanie przez *logos* rzeczy, ujawniającej się dzięki rozmowie o niej. Rozmowa jest tutaj wydarzeniem zakładającym otwartość interlokutorów – gotowość do wsłuchania się w głos innego oraz w swój własny głos wypowiadający i poszukujący słów do wypowiedzenia myślanej (a czasem przeżywanej) „rzeczy”. Innymi słowy, gotowość do uznania, że mogą się mylić, że ktoś może mieć rację, nie należy tylko do słownych, teoretycznych deklaracji, ale staje się udziałem – w dynamice racjonalności fronetycznej³³ – wszystkich uczestników konwersatorium. Takie doświadczenie kształcenia można określić również jako *trans*-formację ze względów etymologicznych: po pierwsze, łacińskie *transformare* znaczy przemieniać, przekształcać, przeobrażać; po drugie, sam łaciński przedrostek *trans*-odpowiada w pewnym zakresie greckiemu przedrostkowi *dia-*, ponieważ obydwie łączą się z harmonicznym aspektem doświadczenia *per se*. Kształtowanie dialogiczne jest zarazem *akuocentryczne* lub *akuosinomiczne*³⁴ (por. Przanowska 2013), ponieważ jest rozmową, która nie istnieje bez słuchania (nie zawężonego jednak do słyszenia akustycznego, do odbierania wyłącznie bodźców dźwiękowych). Ponadto doświadczenie rozmowy (kształtującego rozumienia) nie należy do doświadczeń prostych lub trywialnych. Doświadczenie rozmowy to sztuka uwikłana – jeśli można tak powiedzieć – w dialektykę daru i konstruktywnego wysiłku, pracy tego, kto usiłuje zrozumieć nie po to, żeby zawładnąć interlokutorem, ale po to, by otworzyć przestrzeń współ-wypowiadania i przekładania słowa, którego sens tworzy się w rzeczywistej rozmowie. W doświadczenie konwersatorium wpisana jest bowiem translacja (można dodać, być może nieco tautologicznie: translacja transformatywna); doświadczenie hermeneutycznej dialektyczności przekładu jest mówieniem z wnętrza, żyjącego w rozmowie języka.

³³ Warto przypomnieć w tym miejscu podkreślaną przez Gadamera bliskość rozumienia (*synesis*) i osądu moralnego (*fronesis*). Niemiecki hermeneuta nawiązuje do koncepcji Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej*. Bliskość *synesis* i *fronesis* wyraża się w stwierdzeniu: „obok *fronesis*, cnoty roztropnego namysłu, stoi rozumienie” (Gadamer 1993: 304). Rozumienie wiąże się z kolei z wyrozumiałością, ponieważ zakłada relację przyjaźni i etycznej solidarności z innym. Inaczej sprawa wygląda w przypadku kogoś, kogo Grecy określali mianem *deinos*. W odróżnieniu od *phronimos*, *deinos* realizuje swoje zdolności bez osądu moralnego (por. tamże). Z tego względu postulowana wyżej zdolność do podejmowania decyzji podczas konwersatorium wpisuje się w dynamikę racjonalności fronetycznej, która jest praktyką nabywaną przez kolejne doświadczenia podejmowania prób dobrej, słusznej decyzji (z pełną świadomością możliwego błędu).

³⁴ Gr. *akouo* – słuchać, *synomilia* – rozmowa.

Przekład, przykład i hermeneutyczny przekaz

Kształcenie językowe domaga się żywego przykładu nauczyciela akademickiego. Wydaje się, że człowiek współczesny potrzebuje autentycznego tłumaczenia, dialektycznego przekładania – w stopniu, w jakim jest to możliwe – czegoś, co jest inne lub odległe od świata własnego zadomowienia; perspektywa hermeneutyczna wskazuje na kształcące i wzbogacające znaczenie tradycji – świata odmiennego i odległego, a jednak umożliwiającego rozumienie aktualnego usytuowania w świecie. Jeśli rozumieć kształcenie jako miejsce permanentnego **przekładu** (i przekazującego coś **przykładu**) dokonującego się rozumienia i **wykładania** w dziejącej się rozmowie tego, co w jakiś sposób zostało zrozumiane, to formy kształcenia uniwersyteckiego zyskują nowy, ważny sens, w którym wyraża się również ich „jedność w różnorodności”. Chodzi w nich bowiem o rzeczywiste doświadczenie rozumienia, które weryfikuje to, czy w kolejnej lekturze (świata, drugiego, człowieka, tekstu itd.) rozumiemy inaczej. Wyzwaniem dla nauczycieli akademickich nie jest dostosowanie siebie i innych do dominującego, bądź ich własnego obrazu rzeczywistości. Dokonywanie przekładu doświadczeń (myśli, przekazów, koncepcji itp.) z pełną świadomością ich zróżnicowanych stopni nieprzekładalności³⁵ to właściwie najpoważniejsze pedagogiczne wyzwanie, które niesie w sobie moc emancypującą. Z tym wyzwaniem łączy się zadanie: nie stracić zaufania do kształtującego wymiaru rzetelnej rozmowy i nie pozwolić jej znaczenia (z)bagatelizować. Wpisuje się tutaj również zadanie trwania w dialogu z tradycją (zbyt często myloną z tradycjonalizmem). Rozmowa z przeszłością dzięki przekazom kultury (jak każda rzetelna rozmowa) to proces przekładania określonego sposobu rozumienia/doświadczenia rzeczywistości na inny oraz poszukiwanie słów dla wyrażenia własnego rozumienia spraw. Przeszłość nie może być wykorzystana jako narzędzie „zamykające usta” lub „odbierające mowę”. Tradycja, jeśli jest przekazem żywym i twórczym, staje się kształtującą i wyzwalającą żywotne siły człowieka **relacją konwersatoryjną** (relacją-w-rozmowie). Warto sobie przypomnieć, że w hermeneutyce Gadamera tradycja to język, który realizuje się w rozmowie. Doświadczenie kształtującej relacji jest ponadto uczestnictwem w tajemnicy słowa, w dynamice dialektyki stopniowalnej ekwiwalencji i **psachnologicznej**, to jest poszukującej kreacji (gr. *psachno* – szukać). Tajemnica słowa to przecież pasja szukania wyrazu (Gadamer 2001: 6). I to nie tylko „wyrazu” rozumianego jako „pojedyncze słowo”,

³⁵ Wątek ten w kontekście pytania o ogólność pedagogiki podjęto w innym miejscu (por. Rutkowiak 2005: 38).

ale pojmowanego jako *verbum* stające się w procesie jego wyrażania (artykulacji, ekspresji) w rozmowie. Jednak bez lektury dzieł, przekazów tradycji rozmowa ta jest nie tyle niemożliwa, ile zubożona o doświadczenia (wyrazy i przekazy) wcześniejszych pokoleń, a przede wszystkim o samo doświadczenie inności, którą zawsze jest dla współczesnych to, co nazywamy „przeszłością”. Jak słusznie podkreśla Andrea Folkierska: „Nauczycielski trud właśnie na tym polega: na ukazaniu tego, co przeszłe, jako ważne dla naszej współczesności, ale «ważne» nie w znaczeniu normatywno-dogmatycznym, tylko w znaczeniu – warte wysłuchania, mogące nas czegoś nauczyć” (Folkierska 1998: 672).

Może warto zatem zastanowić się, w jaki sposób dzisiaj przełożymy – i co nam mówi – następujący fragment wypowiedzi twórcy dwudziestowiecznej hermeneutyki filozoficznej: „Mówienie to szukanie słowa. Znalezienie słowa to przecież zawsze już jakieś ograniczenie. Kto naprawdę chce mówić do drugiego, czyni to przez poszukiwanie słów, bo wierzy w nieskończoność tego, czego jeden człowiek powiedzieć nie zdoła, i co właśnie dlatego, że nie udaje się jednemu, zaczyna brzmieć w drugim. Coś z tej mądrości zajknięcia i umilknięcia nasza kultura duchowa przekazać może w spadku przyszłym pokoleniom” (Gadamer 2001: 7).

Bibliografia

- Balcerzan E. 2008. *Słowo wstępne (Przekład całkowity, czyli o potężdze hiperboli)*, [w:] P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda i S. Ulaszek, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 7–29.
- Białoszewski M., Stefański L.E. 2007. *Sztuka przedstawiania. Wnioski z Tarczyńskiej*, [w:] *Świadomość teatru. Polska myśl teatralna drugiej połowy XX wieku*, red. W. Dudzik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Folkierska A. 1998. *Wychowanie i pedagogika w perspektywie hermeneutycznej*, [w:] *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, red. S. Wołoszyn, t. III, ks. 2, Kielce, s. 661–673.
- Foucault M. 2012. *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 1980. *Niezdolność do rozmowy*, tłum. B. Baran, „Znak”, nr 3 (309), s. 369–376.
- Gadamer H.-G. 1992. *O uczących i uczonych*, [w:] H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 1993. *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Gadamer H.G. 1993b. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków.

- Gadamer H.-G. 1995. *L'inaptitude au dialogue*, [w:] H.-G. Gadamer, *Language et vérité*, tłum. J.-C. Gens, Gallimard, Paris.
- Gadamer H.-G. 1977. *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, „Pamiętnik Literacki”, LXVIII, z. 4.
- Gadamer H.-G. 2000. *Człowiek i język*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2000b. *Estetyka i hermeneutyka*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2000c. *Historia pojęć jako filozofia*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2001. *Obecność Hölderlina*, [w:] H.-G. Gadamer, *Poetica. Wybrane eseje*, tłum. M. Łukasiewicz, Instytut Badań Literackich, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2001b. *Wiersz i rozmowa. Rozważania na próbkę tekstu Ernsta Meistra*, [w:] H.-G. Gadamer, *Poetica. Wybrane eseje*, tłum. M. Łukasiewicz, Instytut Badań Literackich, Warszawa.
- Gadamer H.-G. 2004. *Aesthetics and Hermeneutics*, [w:] H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, tłum. D.E. Linge, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Grondin J. 2007. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków.
- Grondin J. 2008. *L'herméneutique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Heydel M. 2012. *Dialog światów*, [w:] *Odnalezione w tłumaczeniu. Gdańskie spotkania tłumaczy literatury 25–27 kwietnia 2012 r.*, dodatek specjalny, red. J. Franczak, „Tygodnik Powszechny”, nr 52–53, Kraków, grudzień, s. 4–5; dostęp on-line: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/dialog-swiatow-18080>.
- Hermans H., Hermans-Konopka A. 2010. *Dialogical Self Theory. Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*, Cambridge University Press, New York.
- Jodłowska B. 2012. *Pedagogika sokratejska*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Kopaliński W. 1989. *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Milerski B. 2011. *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa.
- Przanowska M. 2012. *Język a podmiot. Dwie dialektyki, dwie hermeneutyki*, [w:] *W(okół) współczesnej filozofii francuskiej. Komentarze i krytyka*, red. B. Choińska, Wydawnictwo Akademii Pomorskiej, Słupsk.
- Przanowska M. 2013. *Człowiek jako pytanie. O dialektycznym transcendowaniu w doświadczeniu kształtującego słuchania*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 2.
- Przanowska M. 2014. *Dialektyka hermeneutyczna jako przestrzeń twórczej wolności, czyli o wyzwajającym doświadczeniu wychowania*, „Rzeczywistość edukacyjna”, t. 2: *Wolność a wychowanie. Problemy, dylematy, kontrowersje*, red. S. Sztobryn, K. Kamiński, WN WSP, Łódź, s. 333–357.
- Przanowska M. 2015. *Przekładanie, czytanie, wychowanie. Perspektywa hermeneutyczna*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 1 (235), s. 27–50.
- Przanowska M. 2015b. *Pytanie o sens (w) edukacji. Od Grondinowskiej semantyki sensu i jej pedagogicznych egzemplifikacji do antyredukcjonizmu hermeneutyki kształcenia*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 2 (236), s. 30–54.

- Przyłębski A. 2003. *Jesteśmy rozmową. Dialogiczny charakter hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, [w:] „Filozofia dialogu”, t. 1. *Drogi i formy dialogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Puchalska-Wasył M. 2006. *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*, Monografie FNP, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Reut M. 1992. *Pytanie – nauczanie problemowe – dialog*, [w:] *Pytanie, dialog, wychowanie*, red. J. Rutkowiak, Warszawa, s. 155–201.
- Risser J. 1997. *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, SUNY Press, New York.
- Rutkowiak J. 2005. *Ogólność pedagogiki a problem przekładu (wobec zwątpienia w tezę o „upadku wielkich narracji”)*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 4 (198), s. 29–43.
- The Conflict of Interpretation: Debate with Hans-Georg Gadameri*. 1991. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, red. M.J. Valdes, Harvester Wheatsheaf, New York–London–Toronto–Sydney–Tokyo–Singapore.
- Wierciński A. 2011. *Introduction: The Primacy of Conversation in Philosophical Hermeneutics*, [w:] *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, red. A. Wierciński, „International Studies in Hermeneutics and Phenomenology”, vol. 2, Lit Verlag, Berlin.
- Wierciński A. 2011b. *«Sprache ist Gespräch»: Gadamer's Understanding of language as conversation*, [w:] *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, red. A. Wierciński, „International Studies in Hermeneutics and Phenomenology”, vol. 2, Lit Verlag, Berlin.