

URSZULA KUSIO

## **Dialog z Innym wywiedziony z filozofii spotkania**

**Streszczenie:** W ostatnich dekadach termin „dialog”, jako kategoria komunikacyjna, jest używany bardzo często; rzec można, że nadużywany. Wraz z intensyfikacją procesów migracji i upowszechnianiem się zjawiska wielokulturowości ugruntowuje się przekonanie o jego ważności i niezbędności. Owo powszechne użycie dialogu sprawia, że zatracą on swoją pojęciową ostrość i znaczeniową precyzję. Używany przez wszystkich, wszędzie i na każdą okoliczność coraz częściej staje się synonimem zwykłej rozmowy, a nawet kłótni. Uznano zatem za właściwe poszukiwanie na gruncie filozofii spotkania ram organizujących strukturę dialogu i warunków, które winny być spełnione, by zgodnie z wolą Martina Bubera mówić o dialogu autentycznym. W tekście starano się wykazać, jak istotna w dialogicznym kontakcie z Innym jest postawa etyczna, rozumiana jako źródłowy fundament porozumienia z drugim człowiekiem. Dialog jest ukazany jako forma trudna i wymagająca, a jednocześnie możliwa i konieczna.

**Słowa kluczowe:** dialog, etyczność, Inny, komunikowanie, odpowiedzialność, szacunek

### **Uwagi wstępne**

Wraz z intensyfikacją procesów migracji i wielokulturowości ugruntowuje się przekonanie o niezastępowalności dialogu jako formy międzykulturowego kontaktu. Pojęcia „dialog” i „wielokulturowość” wymieniane są łącznie, nie mogą się bez siebie obejść, warunkują się wzajem i dopełniają. Nikitorowicz (2009) dowodzi, że żyjemy w epoce Ty, epoce umocowanej w paradygmacie dialogu.

Dialog w dobie wielokulturowych społeczeństw zaczął funkcjonować, jak się wydaje, jako *mathesis universalis*, superkategoria zdolna pokonać wszelkie bariery. Do dialogu się zatem zachęca, dialog się proponuje i nakazuje jako komunikacyjne narzędzie integracji i porozumienia. Trudno jednak nie nabrać przeświadczenia, że wraz z upowszechnianiem się tego terminu dokonuje się jednocześnie jego banalizowanie. Używany przez wszystkich,

wszędzie i na każdą okoliczność zatracą swoją ostrość i znaczeniową precyzję. I chociaż dialog nigdy nie był semantycznym monolitem i już w tradycji judeochrześcijańskiej i starożytnej Grecji wybitni myśliciele nadawali mu zróżnicowane sensory i znaczenia, to współcześnie jego rozumienie wyraźnie zatraciło transparentność.

Należy podkreślić, iż dialog, w przeciwieństwie do jego potocznego ujęcia, nie jest tylko formą rozmawiania i rozumienia. Komunikacyjność dialogu nie polega tylko na adekwatnym kodowaniu i dekodowaniu przekazu między nadawcą i odbiorcą. Źródłowy brak porozumienia między człowiekiem a człowiekiem ma nie tylko charakter lingwistyczny. Ponad miliard członków rodziny ludzkiej mówi po angielsku, a jednak nie zawsze potrafi się porozumieć. Komunikacyjność dialogu wiąże się bowiem nierozdzielnie z jego wymiarem etycznym; bariery komunikacyjne tkwią przede wszystkim w myśleniu, a nie w języku. Oznacza to, że dialog to nie tylko warstwa werbalna, ale też sfera postaw identyfikowanych z otwartością na Innego i akceptacją jego odrębności.

W kontekście powyższych rozważań uznano za właściwe zaproponowanie warunków dialogu, które dyscyplinowałyby jego użycie i czyniły bardziej użytecznym w kontakcie z Innym. Przyjmując założenie, że filozofia spotkania jest jednym z nielicznych drogowskazów, jakimi dysponuje współczesny człowiek próbujący dotrzeć do Innego, poczyniono odwołania do zasadniczych kategorii filozofii Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa i Józefa Tischnera. Podstawowymi pojęciami dającymi się wydestylować z prac wyżej wymienionych filozofów i jednocześnie użytecznymi do analizy dialogu są: bezpośredniość, otwartość, szacunek, odpowiedzialność i ważność Innego jako osoby.

Jantos (1997) podkreśla, że Buber już we wczesnych swoich pracach troszczył się o to, aby dialog wyraźnie oddzielić od tego, co nim nie jest, a dialog prawdziwy od jego pozorów. Tym bardziej współcześnie wyznaczenie granic jego rozumienia i zastosowania należy uznać za potrzebne i uzasadnione. Ważką inspiracją w tym względzie jest książka Wieczorka (1990).

Współczesna mobilność świata, jego wzmożona ruchliwość sprzyjają rozkwitowi międzyludzkich spotkań dialogicznych. Wraz z rozwojem społecznych wędrówek przybiera okazji do interpersonalnych relacji. Tylko czy potrafimy je należycie spożytkować? Pośpiech podróży, tempo codzienności, pęd pochłaniania wrażeń znakomicie utrudniają spotkanie z Innym. „W niestabilnym świecie płynnej nowoczesności, w którym formy niemal nigdy nie zachowują swojego kształtu na tyle długo, by wzbudzić zaufanie i zakrzepnąć,

zyskując trwałą wiarygodność (a już na pewno nikt nie potrafi przewidzieć, kiedy to nastąpi i czy w ogóle nastąpi), lepiej iść niż siedzieć, lepiej biec niż iść, a jeszcze lepiej – surfować” (Bauman 2003, s. 113). Te okoliczności nie sprzyjają bliskości z Innym, nie ma w nich czasu na wpatrywanie się w jego twarz. Dlatego warto odpowiedzieć na pytanie: czym jest dialog wywiedziony z filozofii spotkania?

### **Warunki dialogu**

Za warunek dialogu pierwszy i konieczny należy uznać bezwzględną obecność drugiej osoby. Dialog w rozumieniu filozofów spotkania nigdy nie jest rozmową z samym sobą, nie dotyczy też jakiejś imaginacji Innego, ani też jego medialnego obrazu. W relacji dialogicznej twarzy Innego nie może zastąpić twarz ekranowa. Interlokutor dialogu winien być intersubiektywnie doświadczalny; zmysłowy kontakt jest równie istotny, co świadomościowy i intelektualny. Czuć zapach Innego, móc go dotknąć jest równie ważne jak rozumienie sensu jego słów. Przesadna ufność w dobrodziejstwa techniki nie zbliża do Innego. Im więcej nowych technologii, tym gorzej odczytujemy emocje z twarzy, tym większe mamy kłopoty z uważnością na Drugiego. Dlatego Tischner pisał: „Spotkać znaczy doświadczyć twarzy. Doświadczenie twarzy drugiego odsłania jego prawdę. Do spotkania potrzebna jest wzajemność; doświadczeniu twarzy drugiego musi towarzyszyć odsłonięcie własnej twarzy; drugi musi chcieć przyjąć to, co się odsłoniło” (Tischner, 1980, s. 137).

Tak więc dialogiczne spotkanie domaga się drugiej osoby i dlatego dialog na przykład z dziełem sztuki, który miałby być rozmową z jego twórcą, wymaga, z przyjętego punktu widzenia, innej niż dialogicznej kwalifikacji komunikacyjnej.

Warunkiem drugim dookreślającym dialog jest ustanowienie wspólnej przestrzeni dialogicznej. Dialog istnieje tylko wówczas, gdy ludzie dysponują jakimś wspólnym mianownikiem ufundowanym na systemach wartości bądź spetryfikowanych systemach mentalnych. Zdaniem dialogików ów wspólny mianownik winien wynikać z prostej konstatacji – człowiek spotyka człowieka. I to jest źródłowa podstawa przestrzeni dialogu, która daje szansę na ewentualne ciągi dalsze. Wieczorek (1990) podkreśla, że dialog u Bubera, Lévinasa i Tischnera został zoperacjonalizowany jako postawa, charakteryzując się wzajemnością pytań i odpowiedzi. To znaczy, że część poglądów, przekonań i sądów partnerów dialogu znajduje się poza wspólnym mianownikiem, nie mieści się w przestrzeni dialogu i nie podlega negocja-

cji. Jest poza sferą wzajemności pytań i odpowiedzi. Dlatego dialog między katolikiem a niewierzącym w kwestii aborcji czy eutanazji nie ma racji bytu i nie dokonuje się.

Warto podkreślić, że w każdej kulturze istnieją obszary o podwyższonym stopniu semiotyczności, o wyższym stopniu wrażliwości na interpretacje, i te zwykle nie stanowią dogodnej przestrzeni do dialogu. Można do nich zaliczyć religie, systemy moralne, ale też wartości takie jak honor, wolność, demokracja. Jako egzemplifikację można przywołać albańskie poczucie honoru wywiedzione ze średniowiecznego kodeksu obyczajowego zwanego *kanun*, wciąż obowiązującego w niektórych regionach tego kraju. Ma ono niewiele wspólnego, jeśli w ogóle, z europejskim rozumieniem tej wartości. Praktyka społeczna dowodzi, że nadawanie obszarom wrażliwym wymiaru uniwersalistycznego szybciej doprowadza do wojny niż dialogu.

We wspólnej przestrzeni dialogicznej powinna się dokonywać minimalizacja i redukcja nieporozumień, między innymi przez zdolność i celowo trenowaną umiejętność empatii, sztucznego i myślowego zamieniania się miejscami – stawiania siebie samego na miejscu drugiej osoby oraz próbie odczuwania i rozumowania jej kategoriami.

Kolejny, trzeci wymóg skierowany wobec dialogu dotyczy jego stematyzowania. Ta forma komunikacyjna ma się ogniskować na konkretnej problematyce. Z punktu widzenia przedstawicieli nowego myślenia nie jest uzasadnione nawoływanie do dialogu kultur, religii czy cywilizacji jako takich. Dialogują osoby uwikłane w rzeczywistość i osadzone w realiach właściwych miejscu, w którym przyszło im realizować własną egzystencję w bardzo doprecyzowanej sprawie. Wynika to poniekąd z warunku poprzedniego, w którym stwierdza się niedialogiczność pewnych kulturowych przestrzeni, a nawet pojęć. Przestrzenie te bywają aksjologicznie niehomogeniczne. Kiedy hierarchowie, dostojnicy i inni ważni tego świata nawołują do dialogu bogatych z ubogimi, Wschodu z Zachodem, ciemieżonych z ciemieżcami, to możemy mówić jedynie o metaforze, a nie o komunikacyjnym zdarzeniu.

Dialogiczne spotkanie osób różnych kultur dokonuje się zawsze na ukonkretnionym obszarze i w wyartykułowanej sprawie. Dla dialogu im szerzej zarysowany zakres podmiotowych spotkań, tym gorzej. W tłumie ginie twarz Innego i rozmywa się odpowiedzialność, niknie troska. Będąc w bezpośrednim „naprzeciw”, trudniej zranić, a nawet zabić. Lévinas (2000) podejmował te kwestie wielokrotnie.

Czwartym warunkiem dającym się wywieść z filozofii dialogu jest szacunek wobec Innego. W trakcie relacji komunikacyjnej bezwzględna autonomia

drugiej osoby stanowi gwarancję jej nienaruszalności, zarówno w moralnym, jak i fizycznym sensie. Dialog, o czym wspomniano na początku rozważań, to nie tylko słowa, to także wewnętrzne światy rozmówców. Uczucia, obawy, nadzieje, lęki i przeżycia nie powinny stawać się przedmiotem sporów i ocen. Przeciwnie, powinny podlegać pełnej afirmacji jako indywidualne, ludzkie przejawy osobowych postaw. Podmioty dialogu muszą dać sobie do nich prawo.

Dialogicy wyróżniali się głęboką wrażliwością moralną, dostrzegali bezmiar zła, wobec którego rozum okazywał się bezradny i nieskuteczny, a nawet stawał się jego sojusznikiem. Niektórzy z nich przeżyli traumę dwóch wojen światowych i byli głęboko przekonani, że logiczno-dyskursywny i formalny model racjonalności, mimo jego bezspornych sukcesów w rozwiązywaniu problemów naukowych i technicznych, okazał się nieprzydatny w etycznym wymiarze rzeczywistości. Doprowadził do formalizacji świata nauki, kultury i do humanistyki bez człowieka.

Zgodnie z paradygmatem dialogicznym Buber (1993) i inni filozofowie tego nurtu postulowali konieczność przekroczenia horyzontu własnej monadyczności. Nakazywali podejmować dialog tak, by nie prowadził do uprzedmiotowienia Innego, by Inny nie stał się rzeczą. Przy tym warunku wyraźnie ujawnia się Buberowskie *memento*, że bez Ty nie ma Ja, że byty człowiecze wzajem się konstytuują i nadają sobie ludzki wymiar.

Równie ważkim rygiem dialogu, zwłaszcza w sytuacji międzykulturowej, „jest rezygnacja z uproszczonej, dogmatycznej koncepcji prawdy i fałszu. Jeżeli się nie przyjmie, że do tego samego przedmiotu mogą się odnosić różne prawdy – to znaczy różne sądy posiadające walor prawdziwości – niesprzeczne logicznie, lecz uzyskane na różnych drogach, oparte na różnych założeniach i sformułowane w różnych konwencjach terminologicznych – to miejsce dialogu zajmuje jałowe wzajemne przekonywanie” (Wieczorek, 1990, s. 100).

Absolutyzacja prawdy w sytuacji sporu, konfrontacji czy też rozmowy odbiera jakiegokolwiek szanse na osobowe spotkanie z Innym. Przestrzeń wzajemnych pytań i odpowiedzi zostaje zburzona. Ja zamiast postawy relacyjnej przyjmuje postawę zamkniętą, logika i prawda stają się jego warownią nie do pokonania dla Innego. Wykluczenie innych sposobów rozumowania i odmiennych sposobów doświadczania prawdy zamyka ostatecznie szanse na dialog. Etnocentryczny upór pozwala jedynie na monologowanie.

Ten warunek można określić jako zakaz monopolizowania prawdy i uzurpowania praw do wyłączności własnych racji. Ta postawa ma w dziejach dłu-

gą tradycję, która jest jednocześnie tradycją jałowych sporów, niekonstruktivnych dysput, wzajemnego poniżania rozmówców, i która wciąż znajduje kontynuatorów. Odstąpienie od kategorycznej opozycji prawdy i fałszu służy fenomenowi spotkania, które wyznacza szczególnie horyzont pojmowania dialogu. Ten warunek wymaga szczególnej kondycji moralnej jednostki i przekonania o powadze tego, co zachodzi między Ja a Ty. Szanując inność i odrębność Drugiego, należy uznawać odrębność jego świata, wartości, norm i prawd. Owo monopolizowanie prawdy trafnie podsumował Huntington (1998), twierdząc, iż zachodnia wiara w uniwersalność własnej kultury niesie ze sobą trzy problemy: jest ona nieprawdziwa, niemoralna i niebezpieczna. Tylko w dialogicznym spotkaniu ustanowiona jest prawda, od tej zasady nie ma odstępstwa, przynajmniej dla dialogików.

Warunek szósty dialogu jest równie wymagający jak poprzednie, a jednocześnie wyjątkowo klarowny w swoim przekazie. Nakazuje zakładać dobrą wolę i dobre intencje. Nie dialoguje się przeciw Innemu, wspólnocie, dobru i prawdzie. W dialogu nie chodzi tylko o przedmiot, o temat, ale też, a może przede wszystkim, o międzyludzkie relacje, o ustanawianie wspólnoty. Poglądy Bubera, Lévinasa i Tischnera dobitnie o tym świadczą. Dialog nie może służyć złu, nie może z niego wynikać żadna ludzka krzywda. Dla jednostki społeczna próżnia z żadnych względów nie jest atrakcyjna, dlatego dialog służy przełamywaniu jednostkowej izolacji.

Zaprzeczeniem dialogicznej relacji jest spiskowanie, organizowanie wspólnoty na rzecz zdominowania innych. Ten warunek mówi wprost – dialog jest czynieniem dobra w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym. Warto w tym momencie rozważań podkreślić, że dialog nie ma struktury prostej i harmonijnej, nie jest wolny od napięć i aporii. Nie zmienia to jednak faktu, że czynienie zła Innemu jest czynieniem zła samemu sobie i odwrotnie. Dlatego według dialogików ta forma komunikacji dokonuje się zawsze w horyzoncie agatologicznym albo po prostu jej nie ma.

Dialog autentyczny, a nie pozorowany, rezygnuje z dominacji w jakiegokolwiek postaci. Partnerzy relacji mają równorzędne pozycje i afirmują wzajemnie swoją osobową strukturę istnienia. Owo dialogiczne współuczestnictwo wymaga wyjątkowego etycznego wysiłku, bowiem przymusza do egalitaryzmu, do szczególnej postawy wobec Innego. Ten warunek koncentruje się na sposobie, w jaki traktowany jest drugi człowiek. Fenomen tego warunku polega na tym, że w interpersonalnych kontaktach zwykle jest jakaś forma przymusu i dominacji. Mogą one przyjmować miękkie formy; czasami są to bardziej sugestie niż nakazy, jednakże są.

Dialogicy byli przekonani, że etyczny brak dominacji między partnerami spotkania jest możliwy. Stojące twarzą w twarz osoby dialogu mają widzieć tylko swoje człowieczeństwo. Lévinas wiele razy pisał, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Twarz w partnerskim dialogu nie ma koloru skóry, szerokości nosa ani kształtu oczu – jest bez kontekstu. Tylko takie jej widzenie, będące źródłowym doświadczeniem, gwarantuje równorzędność relacji, a tym samym autentyczność zasady dialogicznej.

Chyba warto przy tym warunku postawić pytanie: czy równorzędny i partnerski dialog między np. Kenijczykiem a mieszkańcem Wielkiej Brytanii jest możliwy, czy też pozostaje w sferze ułudy i społecznych wyobrażeń? Czy osoby pochodzące z tak bardzo odmiennych kultur mogą być dla siebie po prostu Ja i Ty? Filozofowie dialogu odpowiedzieliby twierdząco. Przydarzenie się sobie tych dwojga ludzi jest już wydarzeniem, a to, co się między nimi dokona, zależy od tego, co tkwi w nich samych, a nie poza nimi.

Przypomnijmy, iż dialog implikowany filozofią spotkania ma dwie wzajemnie warunkujące się warstwy – werbalną i etyczną. To znaczy, że zasada dialogiczna zrealizuje się jako forma komunikacyjna (dyskursywna) wówczas, gdy będzie jednocześnie formą egzystencji. W *Problemie człowieka* czytamy: „Fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem. Świat ludzi znamionuje przede wszystkim to, że tutaj wydarza się między istotą a istotą coś, czego nie znajdzie się nigdzie w przyrodzie [...] istota przyjmuje inną istotę jako inną, jako tę określoną inną istotę, aby komunikować się z nią w sferze wspólnej dla nich obu, ale wykraczającej poza obręb tego, co dla każdej jest własne” (Buber, 1993, s. 91).

To jednak stanowisko dialogików, którego za dominujące uznać nie można. Dominujące okazuje się raczej przekonanie, że jeśli nawet Kenijczyk i Brytyjczyk wykażą ogrom dobrej woli (zwłaszcza Brytyjczyk), to nie zdołają się uwolnić od ciężaru etnocentrycznych zaszczości – na poły uświadomionych kategorii swój-obcy, lepszy-gorszy – ani też od kontekstu ekonomicznego, który w sytuacji partnerstwa może okazać się decydujący i być źródłem dominacji. Zatem czy rzeczywiście mogą rozmawiać jak równy z równym? O jakim partnerstwie w dialogu może mówić ten, który doznał niewyobrażalnego cierpienia (np. Tutsi), niedającego się objąć umysłem i opowiedzieć słowem, z tym, którego głównym zmartwieniem jest wybór miejsca na urlop? Czy dialogiczne czytanie twarzy jest w stanie rozwikłać ten komunikacyjny węzeł? To pytanie trudne i ważne, stawiane nie po to, by dawać kategoriyczne rozstrzygnięcia, lecz po to, by, przynajmniej w części, ukazać niezwykłą złożoność i dialektykę problemu.

Połączenie formy egzystencji z formą komunikacyjną jest zarazem ostatnim warunkiem dookreślającym i dyscyplinującym dialog. Warunek ten wymaga, by dialog był zarówno postawą etyczną, jak i celową formą komunikowania się – domaga się łączenia, a nie rozdzielania, jak również otwartości i słowa. Dialog właściwy, tak jak go pojmowali Buber, Lévinas i Tischner, zaczyna się od pełnej bezwarunkowej otwartości na drugiego człowieka, następnie pojawiają się słowa.

### **Zakończenie**

Reasumując, postawa człowieka wobec innej osoby ma charakter istotny dla relacji dialogicznej w jej etycznym wymiarze. Aby rozpocząć dialog dyskursywny, należy dopuścić do świadomości fakt, że przede mną stoi człowiek w całej swojej bezbronności i domaga się opieki. Dialog w obu wymiarach nie stanowi wartości autotelicznej, nie jest celem samym w sobie. Dialog u swoich fundamentów polega na wspólnym realizowaniu wartości, wspólnym tworzeniu i naprawianiu świata.

Jak już wyżej wspomniano, dialog międzykulturowy z Innym nie sprowadza się do pełnej adekwatności komunikacyjnych kodów, winien on koncentrować się najpierw na osobie, później na języku. „Techniczne” niedostatki dyskursywnego dialogu są do wyrównania i do nauczenia. Kompetencję komunikacyjną w zakresie języka werbalnego i niewerbalnego można nabyć w procesie kształcenia. Natomiast braki w etycznym wymiarze dialogu zaburzą strukturę całej relacji dialogicznej, włącznie z jej uniemożliwieniem; uzupełnienie ich jest niepomiaralnie trudniejsze niż w przypadku pierwszym, a czasami niewykonalne.

Zaproponowane warunki konstruują gramatykę dialogu, która z punktu widzenia wydaje się idealna, doskonała, a więc *de facto* niemożliwa do urzeczywistnienia. Dialogicy byli jednak przekonani, że jeżeli pozostanie się w zgodzie z podstawowymi założeniami zasady dialogicznej, to postulowane rozwiązania bez trudu zostaną wprowadzone w życie. Należy tylko mieć wciąż w pamięci zalecenia filozofów spotkania: „Teraz możesz zwrócić się ku pojedynczemu człowiekowi i poznasz go jako człowieka po jego możliwości wejścia w związek; możesz zwrócić się ku ogółowi, a poznasz go jako człowieka po bogactwie jego związków. Do odpowiedzi na pytanie »czym jest człowiek« przybliżymy się wtedy, jeśli nauczymy się rozumieć go jako istotę, w której dialogice, w obopólnie obecnym byciu-we-dwoje, urzeczywistnia się i poznaje spotkanie jego z drugim” (Buber, 1993, s. 93). Przygotowanie do tak



pojmwowanego i obwarowanego koniecznymi warunkami dialogu jest nie lada wyzwaniem, pozytywistyczną pracą na pokolenia bez żadnej pewności, że działania zakończą się sukcesem. Dialog to forma czasochłonna i przypomina sadzenie lasu, gdzie ci, którzy go sadzą, nie zawsze mogą się cieszyć efektami swojej pracy. Nie powinno więc dziwić, że niektórzy bardziej niecierpliwi próbują iść na skróty i nazywają dialogiem to, co nim nie jest, ale dialogu nie można prowadzić, nie będąc do niego przygotowanym.

Jednakże trud w tej sprawie jest ze wszech miar wart podjęcia, bowiem współczesne społeczeństwa wielokulturowe wyczerpały już możliwości pozostawiania stosunków międzyludzkich w formie żywiołowej i pełnej spontaniczności. W obecnej sytuacji wielokulturowości nie wystarczy już nawet życzliwa obojętność państwa lub grupy dominującej. Lewowicki (2001) dowodzi, iż obecnie edukacja do wielokulturowości stawia sobie za cel, między innymi, stwarzanie sprzyjającej aury i kompetencji do prowadzenia dialogu, by zapobiec dyskryminacji, niesprawiedliwości i szeroko pojętej kulturowej krzywdzie. Edukacja do dialogu permanentna, systematyczna, cierpliwa i pełna nadziei w sukces jest zasadniczym narzędziem przygotowującym nowe pokolenia na nieuchronnie coraz bardziej kulturowo zróżnicowany świat.

Pryncypia międzykulturowego komunikowania się wywiedzione z filozofii dialogu sytuują się przede wszystkim po stronie moralnej, wtórnie uwzględniając wiedzę o kulturze, znajomość kodów werbalnych i niewerbalnych i coś, co da się określić jako aparat techniczny. Znajomość kultury partnera relacji nie jest warunkiem wystarczającym do nawiązania dialogu. Można bowiem mieć wiedzę o konkretnej kulturze i nie chcieć wchodzić z jej przedstawicielami w relacje interpersonalne – i odwrotnie, wiedza o kulturze spotkanej osoby może być mała bądź żadna, ale jednakże dialogiczne usposobienie jednostki uczyni ten deficyt możliwym do pokonania i pozwoli na dialog między osobami z różnych kultur.

Innymi słowy, dialog jest niezwykle trudną formą komunikacji dla zamkniętych, etnocentrycznych ludzi i jednocześnie bardzo łatwą dla osób otwartych na inność i Innego.

### **Bibliografia**

- Bauman, Z. 2003. *Razem, osobno*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.  
Buber, M. 1993. *Problem człowieka*. Warszawa: Spacja.  
Huntington, S. 1998. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza SA.

- Jantos, M. 1997. *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*. Kraków: Wydawnictwo Oddziału PAN.
- Lévinas, E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Warszawa: Aletheia.
- Lewowicki, T. 2001. O ideach oraz praktykach edukacji wielokulturowej i międzykulturowej. *Ruch Pedagogiczny*. 1–2, ss. 5–11.
- Nikitorowicz, J. 2009. *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa: WAIp.
- Tischner, J. 1980. Bezdroża spotkań. *Annalecta Cracoviensia*. 12, ss. 122–141.
- Wieczorek, K. 1990. *Dwie filozofie spotkania*. Katowice: UŚ.

### **Dialogue with the Other derived from philosophy of meeting**

**Abstract:** In the last couple of decades the term ‘dialogue’ as a communication category has been used increasingly more often, to the extent of being overused. As migration processes intensify and multiculturalism becomes more widespread, the belief in the importance and indispensability of dialogue gains ground. The popular use of dialogue causes it to lose its notional preciseness. Employed by everyone, everywhere and for every occasion, dialogue increasingly becomes a synonym for ordinary conversation or even for a dispute.

I have therefore considered it proper to seek, within the realm of the philosophy of encounter, the framework for the structure of dialogue and the conditions that would be to need to be fulfilled for, as Martin Buber intended it, the dialogue to dialogue to be authentic.

The article attempts to show how important an ethical attitude, understood as the foundation of interpersonal agreement, is in the dialogical contact with the Other.

Dialogue is presented as a difficult and demanding framework which is, at the same time, possible and indeed necessary.

**Keywords:** dialogue, ethics, the Other, communication, responsibility, respect

Translated by Urszula Kusio