

Krzysztof Skorulski

Poszukiwania początku dialogu: Ebner i Freire

Słowa kluczowe: *Ferdinand Ebner, Paulo Freire, dialog, słowo, samotność, ideologia, filozofia dialogu, pedagogia krytyczna, wyzwolenie*

Filozofia dialogu prezentuje dialogiczność jako podstawową charakterystykę człowieka. Jej motto brzmi: „Człowiek jest istotą dialogiczną”. Wielu ludzi żyje jednak niejako w stanie „niedialogicznym”, stanie „samotności”, określanym ze strony dialogików na różny sposób, na przykład jako „sen o duchu” (Ebner). Co ciekawe, „śniący” nie są skłonni widzieć swego stanu jako „snu”, twierdzą nawet, że jest dokładnie odwrotnie, „człowiek jest człowiekowi wilkiem”, „życie jest brutalne” i to właśnie jest ta „twarda rzeczywistość”, do której trzeba się obudzić z jakichś snów o dialogu.

Jako że „filozofia dialogu” chce mieć wymiar nie tylko teoretyczny, lecz także życiowy, w obliczu dwoistości tej sytuacji wyjściowej nie pozostaje nam z jej punktu widzenia nic innego jak przyjąć, że człowiek musi w swoim życiu przejść kiedyś od wizji niedialogicznej do dialogicznej. To właśnie przejście będzie centralnym punktem moich rozważań. Oprę się tu na takich myślicielach jak Ferdinand Ebner piszący w Austrii w kontekście pierwszej wojny światowej i Paulo Freire, „pedagog wyzwolenia”, autor słynnych, opartych na dialogu programów alfabetyzacji dorosłych, a jednocześnie filozof, piszący w kontekście postkolonialnych stosunków społecznych w Brazylii w latach sześćdziesiątych XX wieku.

Można oczywiście w sposób uprawniony zapytać, co ma wspólnego Ebner, klasyk filozofii dialogu, z Freirem, „pedagogiem wyzwolenia”, inspirującym się obok dialogiki myślami Szkoły Frankfurckiej, Marksa oraz Fromma? Tu pragnę zaznaczyć, że w niniejszym tekście chodzi nie o krytyczne ustosunkowanie się do całości ich koncepcji ani tym bardziej o jakąś syntezę obu sposo-

bów myślenia, lecz o zacerpnięcie inspiracji odnośnie do interesującego nas tu problemu. Interesuje mnie więc obecne u nich tematyzowanie przejścia od „niedialogu” do „dialogu” w różnych kontekstach myślowych i społecznych.

I. „Dialektyka dialog – samotność”

Na początek zwróćmy uwagę na pewną swoistą dialektykę, obecną w myśli większości dialogików. Z jednej strony świadomi są tego stanu niedialogicznego, będącego niejako punktem wyjścia drogi indywidualnego człowieka. Temu stanowi odpowiada „stan dialogiczny”: Ebnerowski stan „życia duchowego”, Freirowska „pełnia człowieczeństwa”. Jeden nie da się w pełni zrozumieć bez drugiego. Na tę dwoistość spojrzemy najpierw z punktu widzenia „stosunku do rzeczywistości”, następnie zaś pod kątem zaufania.

1. „Sen o duchu”, ideologia i mitologizacja

Odnośnie do stanu „niedialogicznego” stosowane są różne określenia: wraz z Ebnerem nazwiemy go snem o duchu, a wraz z Freirem także „uśpieniem” czy „zalaniem” świadomości, a nawet „odczłowieczeniem”.

Sen o duchu

Przyjrzyjmy się sytuacji używając najpierw terminologii Ebnera. Podczas gdy stan dialogiczny nazywa on prawdziwym życiem duchowym, stan niedialogiczny jest dla niego co najwyżej *Traum vom Geiste*, a więc „snem o duchu”, bądź „marzeniem o duchu”. Zauważmy, że i marzenie, i sen są oderwaniem od tego, co się faktycznie dzieje, od „aktualnej rzeczywistości”. Chociaż Ebnerowskie spojrzenie na „sen o duchu” przeszło pewną ewolucję, to stanem pożądanym było zawsze dla niego świadome, podmiotowe podejmowanie własnego życia. Owo podejmowanie życia rozumie on w swym idealistycznym okresie jako odpowiedź na wewnętrznie odczuwany imperatyw „powinieneś żyć!” dokonującą się poprzez „koncepcję idei” „jak żyć”, a więc idei przede wszystkim etycznej (Jagiełło 1997: 74 i n.) W późniejszej, już dialogicznej fazie, prawdziwe podejmowanie życia wyrazi się u Ebnera w otwarciu się na aktualne „bycie zagadniętym” nie przez imperatyw, lecz przez realne „Ty”, wbrew chęci zamknięcia się za chińskim murem samotności własnego „Ja”. Odpowiedź na to zagadnięcie wyrazi się nie w idei, lecz w słowie i w miłości, w „słowie właściwym”, słowie związanym z rzeczywistością, skierowanym do realnego „Ty” (Obok „Ja” realnego Ebner mówi o pewnym „Ja” idealnym, które opiera się na idei – czy to matematycznej, czy estetycznej, czy też etycznej). To jest dopiero życie prawdziwe, życie duchowe, realizowane w relacji „Ja” z „Ty”.

W opozycji do niego stoi idea, będąca *de facto* nieudanym poszukiwaniem „Ty”, niezdolnością do obudzenia się ze „snu o duchu” do rzeczywistości życia duchowego. Idealizm widzi Ebner w tym czasie jako „wyniszczającą chorobę ludzkiego ducha” (Ebner 2006: 105), marnotrawiącą siły potrzebne do otwarcia się na „realne Ty”.

Ideologia

Kiedy „Ja” jedynie „śni o duchu”, a więc żyje ideą, można u Ebnera mówić o dwojakiej sytuacji: albo „Ja” koncytuje samo swoją ideę, albo też otrzymuje ją od „życia pokolenia”, a więc – nieco upraszczając – od społeczeństwa. Pierwsza sytuacja oznacza próbę potwierdzenia się, czy może zbudowania sobie egzystencji na poziomie idei, by ta niejako przetrwała moją egzystencję rzeczywistością. Próba ta jest jednak podjęta w izolacji, w „przecuciu” ducha, ale bez realnego z nim kontaktu. Dlatego też pozostaje na poziomie życia biologicznego, nie duchowego. Skądinąd Ebner przyznaje, że „koncepcja idei” dokonuje się przeważnie jedynie u „geniusza”, a „geniusz” z kolei jest dla niego tym, kto dostarcza idei „pokoleniu”, czyli aktualnie żyjącemu społeczeństwu. Przeciętny człowiek przejmuje swe idee z zewnątrz, od geniusza, za pośrednictwem życia pokolenia.

To przejmowanie idei kierującej moim życiem „z zewnątrz” (czy lepiej „systemu”, bądź „zbitek idei”), a więc to, co nazywać tu będziemy „ideologią” (Nie ma tu miejsca na próbę definicji ideologii, którą Czytelnik łatwo znajdzie gdzie indziej, podkreślę jedynie jej „siłowy” i niedialogiczny charakter oraz to, że zniekształca ona widzenie rzeczywistości – zgadzam się więc generalnie na widzenie jej jako „błędnej świadomości”, służącej uzasadnianiu interesów danej grupy, por. Zima 1989: 17 i n.) widać jeszcze wyraźniej u Paulo Freire, u którego owo uzależnienie od zewnętrznej idei i wyzwolenie się od niej staje się wręcz punktem centralnym. Freire (w kontekście Ameryki Płd.) skupia się na sytuacji, w której idea, podobnie jak i sama sytuacja antydialogiczna, nie tylko zostaje przyjęta „z zewnątrz”, lecz także wręcz narzucona „uciskanym” przez „ciemnizycieli”.

Podkreśliśmy, że nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o jakiś ucisk zewnętrzny za pomocą środków przymusu takich jak policja czy tajne służby, ale o to, by – jak to ujmuje Freire – ciemnizyciel był obecny w „umyśle”, w duchu ciemnionego – przez ideę. W ten sposób sytuacja ucisku trwa dalej nawet wtedy, gdy zmieni się zewnętrzna sytuacja. Gdy ciemnizyciel zniknie, szuka się nowego (albo nawet ciemniony sam staje się ciemnizycielem), czyli schemat ciemnizyciel–ciemniony pozostaje, idea potrafi przetrwać zmiany zewnętrzne. Przypomnijmy tu Izraelitów na pustyni po wyjściu z Egiptu, gdy tęsknią za rzekomo pełnymi garnkami w niewoli, albo Polskę po przełomie Solidarności, czy też Tischnerowskiego *homo sovieticus*.

Zauważa on przy tym, że drogą do osiągnięcia takiego stanu jest z jednej strony „mitologizacja”, czyli wprowadzanie fałszywych przekonań, służących zachowaniu *status quo*, a więc zastępowanie rzeczywistości jej spreparowanym obrazem, a z drugiej uniemożliwianie prawdziwej komunikacji (dialogu) z innymi. Freire przytacza np. „mit, że porządek ucisku jest wolnym społeczeństwem – każdy człowiek ma wolność, by pracować tam gdzie chce (...), że pracowity sam może stać się przedsiębiorcą” itd. (Freire 1984: 118). Większość, także wskutek niemożności komunikacji, nie ma bezpośredniej możliwości weryfikacji takich twierdzeń, deformujących prawdziwy obraz rzeczywistości, ale nieświadomie nosi w je sobie, a skoro przez to nie może się w tej rzeczywistości odnaleźć, nie ma nadziei na jej czynną zmianę. Chodzi więc o odcięcie „uciskanego” od rzeczywistości. Zamiast „rzeczywistości samej” zostaje mu zaprezentowana niejako „idea rzeczywistości”, a przez to zostaje zmuszony do stania się częścią świata tego, kto ową ideę wykoncypował.

2. „Życie duchowe” i własne odniesienie do rzeczywistości

W opozycji do tego stanu stoi stan „życia duchowego” (Ebner) czy też „pełni człowieczeństwa” (Freire). Stan ten jest podmiotowy i dialogiczny, a rozstrzygającą różnicą jest moim zdaniem ów własny dostęp do rzeczywistości, od której człowiek „śniący” pozostaje niejako odcięty.

Można oczywiście w sposób uprawniony – zwłaszcza w kontekście przekonania o nieuniknionym „konstruowaniu” przedmiotu przez podmiot – zapytać, jak rozumiana jest tu rzeczywistość. Nie będziemy tu jednak starać się „rzeczywistości” definiować, co najwyżej stwierdzmy, że obaj myśliciele widzą ją intuicyjnie i negatywnie: w opozycji do tego, co jest jedynie myślą, przedstawieniem, ideą. Ważniejsze wydaje mi się spostrzeżenie, że interesuje ich pytanie o samą możliwość samodzielnego „konstruowania” własnego przedmiotu, zamiast przejmowania przedmiotu „sprefabrykowanego” przez kogoś innego.

Freire odwołuje się (niewątpliwie nawiązując do Marksa) do „praktyki” jako kryterium rzeczywistości, a więc możliwości oddziaływania na to, co mi się jako rzeczywistość jawi. Freire uważa bowiem, że człowiek, aby móc funkcjonować jako człowiek, musi być w stanie kształtować swoje środowisko, swe otoczenie. „Ludzie dochodzą do spełnienia tylko w tej mierze, w jakiej są w stanie swój świat (będący światem ludzkim) stworzyć i za pomocą przemieniającej pracy zmieniać” (Freire 1984: 123). Należy przypuszczać, że cudza, podsunięta mi idea, skutecznym narzędziem oddziaływania na rzeczywistość nie będzie.

Nie zapominajmy jednak, że u Freirego człowiek, a więc i jego działanie, także to wyzwalające, ma charakter dialogiczny. Pisze on:

Do dialogicznej teorii działania należy nie podmiot, który rządzi na zasadzie podporządkowania, i zarządzany przedmiot. Są tu raczej podmioty, które znajdują drogę do siebie, by świat nazywać i przemieniać (Freire 1984: 143).

Dialog należy więc widzieć nie jako rozmowę, zatopienie się dwóch osób w sobie nawzajem, ale jako wspólne kształtowanie świata, kształtowanie rzeczywistości. Zwróćmy uwagę na użyte przez Freirego słowo „nazywać”: czyż oznacza ono coś innego niż owo ujmowanie i kształtowanie „mojej rzeczywistości”, budowanie mojego własnego stosunku do niej?

Według Ebnera stosunek ten zaś możliwy jest w słowie: „Świat jest (dla nas) czymś danym jako przeżycie człowieka mającego słowo(...) zaś przeżycie człowieka, także jego przeżycie świata i przyrody przechodzi, im bardziej jest ludzkie, przez słowo, wchodzi w słowo” (Ebner 1963f: 680). Wchodząc w słowo, świat staje się środkiem i przedmiotem porozumienia między ludźmi. Człowiek „mając słowo” nakierowany jest na porozumienie z Drugim odnośnie do świata. Świat jest więc w relacji między „Ja” a „Ty” obecny w słowie, świat realny w słowie sensownym, nie pustym. Porozumienie zakłada także wzajemną otwartość, nazywaną przez Ebnera miłością, potrzebną aby skierować i przyjąć to „słowo o rzeczywistości”. Ebner mówi o „słowie właściwym” (*das rechte Wort*, Ebner 1963f: 680), które dotykając rzeczywistości rozmówcy (czy też wspólnej obu rozmówcom) rozpoczyna relację. Relacja zaczyna się jednak tam, gdzie zostaje wprowadzony do mowy, nazwany niejako, nowy („zagadnięty”) obszar rzeczywistości, dostępny w sensie słowa. Ebner rozróżnia bowiem między dwiema równocześnie występującymi funkcjami słowa: funkcją relacjotwórczą a funkcją przekazywania przez nie sensu (Ebner 1963f: 646). Właśnie w tym sensie słowa zawarta jest rzeczywistość. Inaczej mówiąc, rzeczywistość objawia się w fakcie, że słowo ma realny sens, co więcej, sens ten jest w dialogu odkrywany, precyzowany i pogłębiany.

Tak więc rzeczywistość, o którą pytamy, pojawia się w relacji z Drugim, zakłada rzeczywistość Drugiego, a tym samym oznacza wejście na obszar tego, co Ebner nazywa „życiem duchowym”. „Życie duchowe” nie jest jednak czymś statycznym. Można by wręcz powiedzieć, że gdy staje się statyczne, gdy „kamienieje” w pojęciach i przedstawieniach, przestaje być życiem duchowym, opuszcza bowiem rzeczywistość relacji i cofa się do samotności „Ja”. Życie duchowe nie jest więc czymś danym „raz na zawsze”, lecz raczej ma się wydarzać w życiu człowieka wciąż na nowo.

3. Nieufność i zaufanie

Opis dialektyki między stanem dialogicznym i niedialogicznym nie będzie jednak pełny bez uwzględnienia jej aspektu emocjonalno-wolitywnego, wyrażają-

cego się w kwestii zaufania. Dla stanu „niedialogicznego” charakterystyczna jest bowiem nieufność, tak jak dla stanu dialogicznego zaufanie.

Spoglądając na sprawę z punktu widzenia teorii gier: brak zaufania każe człowiekowi widzieć odniesienie do drugiego jako „grę o sumie zerowej”: albo ja wygram, albo drugi. Jeśli dam drugiemu wygrać, to sam stracę. W tej sytuacji nieufność jest jedyną drogą do przetrwania – a poza przetrwaniem nic innego nie jest możliwe. Nieufność jawi się więc jako pewna głęboka postawa życiowa człowieka, jako zasadnicze zamknięcie się na innych, ale także na Boga i na samego siebie (nie ufam sam sobie, że „mam słowo” i że mogę „nazywać” i kształtować rzeczywistość). Oczywiście, taka postawa jest czysto destrukcyjna. Stąd niedaleko do Hobbesowskiej wizji „stanu naturalnego” jako walki wszystkich przeciw wszystkim, z którego wyjściem jest prawo. Podobnie widzi sytuację Ebner:

Przedstawmy sobie myślowo pewną wspólnotę ludzką, w której zaufanie słowu zanikło do ostatniej resztki: nie ludzie staliby naprzeciwko siebie, lecz coś gorszego niż dzikie zwierzęta (Ebner 1963d: 414).

Gdy Freire mówi o „odczłowieczeniu” to uniemożliwianie komunikacji między „uciskanymi” dokonuje się przez podsycanie nieufności między nimi – i nieufności do wszystkiego. Mitologizacja jest przecież także nadużyciem słowa i zachwianiem wiary w słowo, w jego moc oddawania rzeczywistości. Uciskany ma pod wpływem mitologizacji z jednej strony wrażenie sprzeczności, a więc, że słowom nie można wierzyć, ale z drugiej strony nie mając innego wyjaśnienia rezygnuje i zgadza się żyć w świecie niewytłumaczalnym, wrogim, niegodnym zaufania, i nie ufając nikomu „poddaje się” temu, kto i tak ma za sobą największą siłę.

Nie trzeba dodawać, że oparta na nieufności wizja międzyludzkiego spotkania jest zawężona i uniemożliwia prawdziwą relację. Aby relacja stała się możliwa, konieczne jest zaufanie, będące więzią bardziej pierwotną niż Hobbesowskie prawo. Ebner pisze:

Zaufanie, które czyni każdą czysto ludzką relację w ogóle możliwą, jest w porządku duchowym przed prawem i stoi nad nim jako ostatnia instancja (Ebner 1963d: 414).

To, że bez zaufania nie jest możliwy dialog, jasne jest także dla Freirego w rozważanej przez niego sytuacji, dialogu nauczyciela z „alfabetyzowanym”. Aby dialog zaistniał, konieczne jest „połączenie” jego „biegunów”, a łącznikiem jest „miłość, nadzieja i wzajemne zaufanie” (Freire 1984: 61). Zaufanie umożliwia więc dialog, ale też dialog tworzy zaufanie: „Byłoby sprzeczne samo w sobie, gdyby dialog – kochający, pokorny i pełen wiary – nie stworzył

tego klimatu wzajemnego zaufania, który wprowadza pozostających w dialogu w coraz bliższe partnerstwo przy «nazywaniu» świata» (Freire 1984: 75). Zależność jest więc obustronna, ale gdzieś musi dokonać się pierwszy krok. U Freirego tym, kto jako pierwszy musi wyjść z inicjatywą zaufania jest ten, kto sam jest już „obudzony” – nauczyciel. Dość często mówi więc Freire o „zaufaniu ludowi”, bez czekania na zaufanie z jego strony (Freire 1984: 108). Zaufanie to powstaje dzięki prawdziwej miłości, prawdziwej pokorze i mocnej wierze w człowieka (Freire 1984: 75). Freire nie rozważa jednak głębiej istoty tego zaufania, wymaganego do zaistnienia dialogu. Więcej na ten temat znajdziemy u Ebnera.

Ebner mówi przeważnie o zaufaniu jako o „zaufaniu łasce, zaufaniu, że «Ty» wyjdzie naprzeciw” – „Ty” ludzkie, ale też Boskie. Jak jednak może ono „wyjść naprzeciw”, jeśli nie w słowie? Chodzi więc o zaufanie względem słów, ale nie tyle słów pisanych, co wypowiedzianych w konkretnej relacji „Ja” do „Ty”. Po pierwsze chodzi o zaufanie, że drugi w swym słowie rzeczywiście objawia mi siebie. Po drugie zaś o zaufanie jeszcze bardziej fundamentalne, że słowo może odnosić się do rzeczywistości, że po to mam słowo, by wchodzić w autentyczny dialog, by nazywać rzeczywistość, by ją kształtować. W tym kontekście należy odczytywać twierdzenie Ebnera:

Trwanie ludzkiej egzystencji w świecie, poczynając od stosunku dziecka do rodziców i rodziców do dziecka, zawierające stosunek mężczyzny do kobiety, przyjaciela do przyjaciela, poprzez wszelkie proste lub skomplikowane rodzaje wspólnoty pracy lub życia czy wspólnoty interesów, aż do konstrukcji państwa z jego prawami i środkami przymusu, służącymi ich wyegzekwowaniu, ma u swych fundamentów zaufanie słowu (Ebner 1963d: 414).

Jeśli przyjrzymy się sytuacji „Ja” zamkniętego przed „Ty”, to do wyjścia ze stanu zamknięcia brakuje mu przede wszystkim właśnie zaufania. Bez niego nie przyjmę skierowanego do mnie słowa – ale z drugiej strony, bez słowa nie zrodzi się we mnie zaufanie. Jak więc przejść od „gry o sumie zerowej” do „gry o sumie pozytywnej”?

Ebner widzi pewną możliwość przezwyciężenia tego stanu dzięki wspomnianemu „słowu właściwemu”. Słowo to, połączone z miłością, dzięki temu, że odnosi się do aktualnej, dostępnej także „zagadniętemu” rzeczywistości, niejako „udowadnia” mu naocznie, że istnieje możliwość dotknięcia go przez słowo: a więc że „ma on słowo”, oraz że także z zewnątrz dochodzi do niego słowo, słowo prawdziwe. Pokazuje mu więc, że istnieją słowa związane z rzeczywistością. Słowo to, nawet gdy zostanie w końcu jego decyzją odrzucone, zbudowało już załazek relacji, nie tylko dlatego, że zaistniał pewien kontakt przez sam fakt skierowania do niego, jako konkretnego „Ty”, słowa, lecz także dzięki temu, że jego sens odnosi się do rzeczywistości dostępnej zarówno „Ja”, jak i „Ty”.

II. Przejście do dialogu – próba opisu

Wydarzenie przejścia od postawy niedialogicznej do dialogicznej, bez względu na to, czy nazwiemy je *Durchbruch* – „przełomem”, wdarcie się ducha (Ebner), czy *conscentização* – budzeniem świadomości (Freire) zawiera niewątpliwie zawsze moment negatywny: Uwolnienie od ideologii, wynurzenie się z ideologii do rzeczywistości, opuszczenie „Ja” idealnego by przejść do „Ja” realnego; oraz nierozdzielny od niego moment pozytywny: Wejście mojego „realnego Ja” w relację z „realnym Ty” drugiego człowieka, realizację „pełni człowieczeństwa”.

1. Budzenie i przełom

Kiedy Ebner mówi o opuszczeniu świata idei i przejściu do życia duchowego, używa on takich sformułowań jak „obudzenie się” ze snu o duchu oraz *Durchbruch*, a więc przełom, bądź „wdarcie się” ducha. Określenia te wiążą się ze sobą, ale nie są równoznaczne.

Jeśli chodzi o „obudzenie się ze snu o duchu”, to jest ono po pierwsze zdaniem sobie sprawy ze sztuczności budowli ideologicznej w której żyłem dotąd, z ułudy „woli mocy” i chęci potwierdzania się w życiu biologicznym, której ona służy, a po drugie niewątpliwie wynurzeniem się własnej podmiotowości, zanurzonej dotychczas w ideologii. Powstaje jednak pytanie, do czego się budzę. Widząc, że dotychczasowe życie było jedynie „snem o duchu”, mogę przecież nadal pozostać w samotności, w zamknięciu za moim „chińskim murem” i z pewnym poczuciem wyższości spoglądać na tych, którzy śnią nadal. Jeśli nie zanurzę się w jakiejś nowej ideologii, to na dłuższą metę pozostaje mi rozpacz lub cynizm, właściwe samobójcom i przestępcom. Jest jednak jeszcze inne obudzenie, obudzenie do prawdziwego życia duchowego, którego istota leży w relacji mego realnego „Ja” do jakiegoś realnego „Ty”, możliwej w słowie i miłości. Obudzenie się nie oznacza jeszcze zaufania, a więc nie musi być więc automatycznie przejściem do stanu dialogicznego, mogę bowiem, mówiąc z Ebnerem, „obudzić się do duchowego życia, lub do duchowego zatracenia” (Ebner 2006: 86).

Ebnerowi chodzi więc ostatecznie o *Durchbruch* – przełom lub „wdarcie się” ducha. Duch „wdziera się” do świadomości niejako z zewnątrz, chociaż zakłada współpracę od wewnątrz. „Przełom” dokonuje się od zewnątrz, jako „zagadnięcie” mnie przez Innego, gdy staję się „Ty” dla jakiegoś „Ja”, a przez to staję się także „Ja”, pozostającym w relacji do „Ty”, które mnie zagadnęło. W przypadku Ebnera chodzi zawsze o „Ty” ludzkie, ale relacja z nim możliwa jest dzięki otwartości na „rzeczywistość Chrystusa” dzięki wierze Jego

słowu. Od wewnątrz, przełom dokonuje się jako dojscie do głosu złożonego w nim „słowa” (to, że człowiek „ma słowo”, jest jego podstawową charakterystyką: „osobowość ludzkiego egzystowania leży w fakcie, że człowiek „ma słowo”) (Ebner 1963b: 445). Przełom można widzieć jako „zдание sobie sprawy” z duchowości własnej istoty, nawrócenie, wiarę i zaufanie. Jest on więc „budzeniem ducha” a jednocześnie wejściem w relację.

Te dwa wymiary – wewnętrzny i zewnętrzny – widzimy także u Freirego, ze szczególnym wyakcentowaniem zewnętrznego, co jest zrozumiałe, bo skoro zniewolenie narzucone zostaje z zewnątrz, to stąd także przychodzi wyzwolenie. Służy mu program alfabetyzacji (a pamiętajmy, że w wydaniu Freirego nakierowana jest ona na własne „nazywanie” świata), który ma w istocie za zadanie budzenie zawartej wewnątrz człowieka podmiotowości, oraz jego wykonawcy „radikalni nauczyciele” (czy „przywódcy rewolucyjni”), którzy mają za zadanie „zagadnąć” człowieka od zewnątrz. Żaden z tych wymiarów nie da się wyłączyć, nawet na jakiś czas. Freire pisze:

Jako że wyzwalające działanie jest ze swej istoty dialogiczne, nie do pomyślenia jest, by dialog był pewnym *a posteriori* tego działania, lecz musi mu towarzyszyć (Freire 1984: 117).

2. „Złamanie” życia naturalnego

Przewycięzanie ideologii ma pewien szczególny wymiar. Freire mówi o tym, że budzenie świadomości może wyjść jedynie od „słabszych”, od „ciemniejszych” (ale, jak mówiliśmy, świadomych tego, obudzonych), nie zaś od warstwy uprzywilejowanej. Od ciemniejszych – zainteresowanych utrzymaniem stanu posiadania – może wyjść nie tyle „humanizm”, pomoc by stać się w pełni człowiekiem, co „humanitaryzm”, czyli akt dobroczynności, mogący ulżyć niektórym a przy okazji uspokoić ich i całą resztę, konserwując przez to panujące stosunki ucisku.

Widzimy tu pewną analogię z Ebnerem, który wiąże „przełom” ducha ze „złamanie” życia biologicznego, jego „woli mocy”, wyrażającego się w idei. Także i tu mamy więc do czynienia z inicjatywą tych „słabszych” (z punktu widzenia osób „przebijających się w górę” w strukturze społecznej), osób „po przejściach”, czasami po prostu „starszych”, albo też z jakiegoś innego względu, pod wpływem przemysłów czy doświadczeń życiowych, nastawionych „pozytywnie” do człowieka a „uwolnionych” od obcych mu idei. „Być może nie jest to w ogóle możliwe bez pewnego wstrząsającego wszystkim złamania naszej egzystencji, w którym nasza samowola kruszy się jak szkło” (Ebner 1963c: 564n).

Rola owego „złamania” życia wydaje się bardzo istotna, bowiem nawet – zwłaszcza młode – osoby walczące o pokój, o prawa człowieka oraz o inne

szlachetne cele, jeśli same nie przeżyły tego „złamania życia”, nie doświadczyły „od środka” jego problematyczności (problematyczności „własnego życia”), będą prawdopodobnie walczyć jednak o „ideę”, a nie o „realnego człowieka”, będą nadal poruszać się w ramach ideologii. A jeśli ktoś przeciwstawia się ich „słusznej” idei – zostaje zniszczony.

3. Dotknięcie rzeczywistości

Przełom oznacza kontakt z rzeczywistością: jest on niejako powrotem do niej ze snu, z marzenia. Rzeczywistość jest jednak dialogiczna. Przyjrzyjmy się więc poszczególnym aspektom tej sprawy.

„Włączenie osobowości”

Obudzenie w sensie otwarcia na rzeczywistość wymaga po pierwsze – używając terminu Ebnerowskiego – „włączenia osobowości” (*Einsatz der Persönlichkeit*), przejścia z poziomu ogólności na poziom konkretny, osobisty. Chodzi przy tym o rezygnację z rozważania teoretycznych możliwości („kim mógłbym być” – ideologia) i ustawienie się w konkretności własnej sytuacji. Ebner, cytując Pascala, mówi o „tych, którzy nie żyją, lecz zamierzają żyć” (Ebner 1963e: 912).

Inaczej mówiąc: dostrzeganie rzeczywistości równoznaczne jest z dostrzeganiem mojego faktycznego miejsca w tejże rzeczywistości. Aby dostrzec rzeczywistość, otworzyć się na nią, muszę przejść na poziom osobisty. Freire, w kontekście rzeczywistości społecznej Ameryki Łacińskiej odnośnie do „uciskanych” akcentuje „ustawienie się w sytuacji ciemzonego”, z odrzuceniem wmawiania sobie, że jestem w jakiś sposób beneficjentem pewnego systemu – ideologii – lepszego od innych – i mogę coś stracić.

Włączenie osobowości dokonuje się w pełni dopiero w dialogu. W samotności mogę marzyć, ale w relacji z drugą osobą zostaję obudzony do rzeczywistości. W wizji Ebnera skierowane do mnie słowo właściwe jest w swej aktualności tym, za które ktoś ręczy – i w ten sposób, przyjmując to słowo, znajduję się na poziomie osobistym.

Rzeczywistość jako problem

Owo „włączenie osobowości” zakłada w pedagogice Freire przedstawianie rzeczywistości jako problemu, czyli czegoś zawierającego sprzeczności i możliwego do rozwiązania, w odróżnieniu od prezentowania rzeczywistości jako idei, a więc czegoś bezproblemowego. „Rzeczywistość jako problem”, w odróżnieniu od ideologii, „potrzebuje” mnie jako podmiotu, jako osoby (bo problem dotyczy mnie). „Uczeniu zorientowanemu problemowo” przeciwstawia Freire „koncepcję bankową” – tu nauczyciel składa depozyt wiedzy,

a potem go wyjmuje, niezmieniony. Nie trzeba rozwiązywać problemu, tylko zaakceptować ideę. „Koncepcja bankowa opiera się na założeniu pewnego podziału między człowiekiem a światem, człowiek jest tylko w świecie, ale nie ze światem czy też z innymi. Człowiek jest przy tym tylko widzem, nie twórcą czegoś nowego” (Freire 1984: 60 i n.). Koncepcja ta jest w istocie odcinaniem ucznia od samodzielnego dostępu do rzeczywistości, (ma go tylko nauczyciel) przedstawianiem mu nie rzeczywistości, lecz własnej jej interpretacji, a więc idei, ideologii.

Wspólny przedmiot

Żadna komunikacja nie jest więc bezprzedmiotowa. Przypomnijmy choćby, co powiedzieliśmy wyżej o Ebnerowskim słowie właściwym. Freire pisze o „uczeniu zorientowanym problemowo”: „(...) tu poznawalny przedmiot pośredniczy między poznającymi aktorami. Wszyscy mają ten sam przedmiot, zarówno nauczyciel jak i uczeń, i tak zniesione zostaje przeciwieństwo między nauczycielem a uczniem” (Freire 1984: 65). Odcinanie kogoś od rzeczywistości (koncepcja bankowa) oznacza też skazywanie go na samotność. Dotyczy to nie tylko jednak nie tylko komunikacji, lecz także samego myślenia. Freire pisze: „Prawdziwe myślenie, myślenie mające do czynienia z rzeczywistością, wydarza się nie w (...) izolacji, lecz tylko w procesie komunikacji” (Freire 1984: 62). W ten sposób znów dostrzegamy, że „rzeczywistość” – nawet jako przedmiot myślenia – dostępna jest tylko w dialogu.

Czasowość

Osoba żyje – a więc pozostaje w czasowości – idea zaś (przedstawienie) jest martwa – a więc beczasowa. Beczasowość ideologii polega też na uznawaniu tego, co jest mi prezentowane, tej „cudzej wizji świata” za „twardą rzeczywistość”, która po prostu taka jest, bez przeszłości (tzn. bez uwzględnienia faktu, że kiedyś powstała, została komuś przez kogoś narzucona, motto: „zawsze tak było”) i bez przyszłości (tzn. bez możliwości zmiany, a już na pewno nie przez wpływ z mojej strony, motto: „nie ma innej możliwości”). Chodzi więc o uchwycenie czasowego wymiaru rzeczywistości, do którego należy jej prawdziwa geneza i możliwość jej zmiany. Także i ten cel realizowany jest przez zagadnięcie realnego „Ja” przez realne „Ty”.

Transcendowanie ideologii

Aby dotrzeć do samej rzeczywistości konieczne jest według Freire swoiste transcendowanie tego, co się nam jako rzeczywistość przedstawia. Za granicami naszych przedstawień rzeczywistości kryje się nie tyle „nicość”, ile „niewypróbowana możliwość”, która ukonkretni się po wykonaniu z mojej strony osobistego kroku ku niej. Tu znów łączy się wymiar poznawczy z wymiarem

woli. Owo transcendowanie widać najwyraźniej w relacji z Drugim: jeśli jest ona naprawdę otwarta i dialogiczna, stoję już nie tylko przed jakimś zamkniętym przede mną światem, lecz w obliczu „niewypróbowanej możliwości”, a dzięki temu otwiera się przestrzeń wolności. Freire sugeruje przez to, że bez wewnętrznego „transcendowania” aktualnej sytuacji ucisku nie będzie możliwe wyzwolenie zewnętrzne.

„To co życiowo ważne”

Freire pisze: „Pedagodzy i politycy mówią często i nie zostają zrozumiani, ponieważ ich język nie odpowiada konkretnej sytuacji ludzi, do których się zwracają” (Freire 1984: 79). Aby umożliwić to zrozumienie chodzi tu po pierwsze o wybór tematu, a więc o wybór „rzeczywistości”, którą należy tematyzować najpierw. Freire chodzi przy tym o „rzeczy najważniejsze” (Kostyło 2008: 136), konkretne życiowo, trafiające w jądro sytuacji – a nie banalne, drugorzędne, „pustosłowne”. To właśnie ma na on też na myśli, gdy mówi on o „tematach generatywnych”, które podjęte wywołują następne tematy. Gdy moją wypowiedzią „trafiłem w rzeczywistość Drugiego”, rodzą się następne pytania. Cóż jednak jest ważniejsze, a zarazem bardziej generatywne, niż moje miejsce w rzeczywistości? Freire pisze o uciśnionych: „Ludzie ... muszą uczyć się odkrywać siebie jako osoby, którym uniemożliwiane jest ich bycie” (Freire 1984: 149).

Prawda i świadectwo

Dotknięcie rzeczywistości, wynurzenie się z ideologii wiąże się dojściem do prawdy: o sobie, o drugim, czy o rzeczywistości obecnej w jego słowach. Ebner widzi prawdę w spotkaniu międzyludzkim jako *adaequatio* między osobą i jej wypowiedzią oraz jako *aletheia*, ukazanie się „realnej” osoby w jej wypowiedzi. Wiąże się to z podkreślanym przez niego faktem, że obok „wydarzeń mających wielu świadków” (wydarzenia „obiektywne”, zewnętrzne wobec człowieka) są także takie, które mają tylko jednego świadka (tu chodzi o wydarzenia wewnętrzne, ludzkie, osobowe). Te drugie mogą być równie rzeczywiste i wiarygodne jak te pierwsze, ale założeniem jest ta właśnie zgodność wnętrza mówiącego z jego wypowiedzią, a u słuchającego tej wypowiedzi otwartość i zaufanie. Jedyłą możliwością mówienia o „prawdziwej” – żywej, nieabstrakcyjnej, związanej z realnym „Ja” – rzeczywistości wydaje się więc świadectwo.

Podobnie widzi to Freire, przeciwstawiając świadectwu (właściwemu sytuacji dialogu) manipulację (właściwą sytuacji ucisku). Mówienie prawdy (świadectwo) ma daleko idące konsekwencje, widać to po wymienianych u niego elementach świadectwa: są to nie tylko zgodność słowa i czynu oraz odniesienie do rzeczywistości, lecz także śmiałość (dostrzeganie i podejmowa-

nie ryzyka), radykalizacja (coraz większe odniesienie do działania), odwaga miłości, zaufanie, dynamika. Świadek jest więc także przewyciężaniem nieufności. Gdy wszystko to ma miejsce, fakt świadectwa wpływa na rzeczywistość, przemienia ją (Freire 1984: 151).

Rzeczywistość – dostępna w słowie

„Własny dostęp do rzeczywistości” jest – jak wskazałem – związany ze słowem. Nazywanie (*nennen*) rzeczywistości za pomocą słów (zwłaszcza w dialogu) jest wyrazem mojego własnego stosunku do niej. Przypomnijmy też: słowo, wypowiedziane w sensie świadectwa, zmienia świat. Przypomnijmy: dla Ebnera „posiadanie słowa” „które wyprowadza nie tylko poza „Ja”, lecz także poza człowieka w ogóle, poza naturalny porządek wszelkiego bycia” (Ebner 1963b: 437), jest równoznaczne z byciem człowiekiem w ogóle, z byciem osobą, z podmiotowym nastawieniem do świata i drugiego człowieka i z właściwym mu transcendowaniem nie tylko siebie, swego „Ja”, lecz także człowieka w ogóle, a nawet wszelkiego bycia. Transponując wcześniej cytowaną wypowiedź Freirego o „odmawianiu komuś bycia” możemy mówić w terminologii Ebnera o „odmawianiu komuś słowa”, zaprzeczaniu, że „człowiek ma słowo”. Tu właśnie rozgrywa się moim zdaniem cała walka o wyzwolenie i o budzenie świadomości: chodzi o możliwość samodzielnego nazwania rzeczywistości, o używanie „własnego słowa”. Freire mówi: „w moich oczach tylko ten program alfabetyzacji jest właściwy, w którym ludzie rozumieją prawdziwe znaczenie słowa: mianowicie jako siły, by przemienić świat” (Freire 1974: 98). Tę wypowiedź należy rozumieć w całej jej głębi.

4. Rzeczywistość Chrystusa

Obecna u „dialogicznego” Ebnera chrześcijańska wizja człowieka, a więc także „przełomu” ducha, nie jest jeszcze pełna i ugruntowana bez przedstawienia szczególnego aspektu tej rzeczywistości, który według Ebnera nie tylko dopełnia, lecz także warunkuje to, co powiedzieliśmy dotąd o przejściu do dialogiczności. Chodzi o opisywaną przez Ebnera „rzeczywistość Chrystusa”, „drażniącą” i prowokującą do obudzenia to, co żywi się ideą i ideologią: pojedynczego człowieka oraz „życie pokolenia” (Ebner 1963b: 437n).

Oczywiście można tu zapytać, czy nie dokonujemy tu nieuzasadnionego przeskoku z poziomu teoretycznego na poziom czysto indywidualny, życiowy? No cóż, ambicją Ebnera było od początku połączenie aspektu zewnętrznego (naukowego) z wewnętrznym (duchowym), zaś do tego ostatniego należy „bardzo nienaukowy i niefilozoficzny” moment wewnętrznej decyzji, także decyzji odniesionej do konkretnej osoby dialogu, a wiążący się zarazem z decyzją wobec Chrystusa (Ebner 2006: 7). To jednak, że „rzeczywistość Chrystusa”

(*Wirklichkeit Christi*) jest rzeczywistością nie w sensie alegorycznym, lecz ukazującym swą skuteczność („moc”) w życiu człowieka, zmieniając je i wprowadzając go w relację, może stać się przedmiotem ludzkiego doświadczenia. Przyjrzyjmy się, jak jest to możliwe.

Rzeczywistość Chrystusa dostępna jest nam w Jego słowie:

Mamy słowa Chrystusa (...) i naszą rzeczą jest wreszcie choćby tylko jednemu z nich pozwolić stać się „rzeczywistością” w naszym własnym życiu (Ebner 1963c: 564).

W przyjęcie tego słowa zaangażowane jest znów zarówno poznanie jak i wola:

Gdy stajemy przed słowem Chrystusa bez dogmatycznych uprzedzeń, a za to gotowi, by przyjąć je do siebie i powierzyć Jego mocy i prawdzie wewnętrzne przekształcenie naszego życia, wówczas pokaże nam ono ów sens uwalniający duszę od wszelkiego ucisku życia i grzechu, prawdziwie zbawiający w potrzebie i w śmierci, budzący ducha w człowieku do jego rzeczywistości (Ebner 1963c: 536).

Gdy Ebner mówi o „rzeczywistości” Chrystusa dostępnej w jego „słowie” chodzi mu jednak w pierwszym rzędzie nie o Biblię, o słowo spisane (choć już czytanie tegoż słowa z zastosowaniem go w życiu może powodować obudzenie ducha), lecz raczej o to słowo, które Jezus Chrystus wypowiedział do swoich uczniów, budując z nimi dzięki wierze osobistą relację, możliwą dzięki jego człowieczeństwu, a które niejako rozprzestrzeniło się po świecie jak ogień i od czasów Chrystusa przetrwało w Kościele w postaci żywej relacji – i to niekoniecznie w jego hierarchii, ale w tych, którzy brali słowo to na serio – i które nadal ma moc wyprowadzania z „samotności «Ja»”, a więc praktycznego, przemieniającego działania w rzeczywistości.

W słowie Chrystusa przejawia się duchowa moc słowa, duchowa moc, by mówić do „konkretnego” człowieka, która może przebywać jedynie w słowie wypowiedzianym z aktualności prawdziwego ludzkiego życia (Ebner 1963a: 389).

Nie dajmy się więc zwieść wrażeniu, że chodzi tu o jakąś mistyczną relację z Bogiem, a więc oddzielenie od drugiego człowieka czy też jego deprecjację. Chrystus przeżywany jest tu bowiem właśnie nie inaczej niż w relacji do drugiego człowieka. To Jego rzeczywistość – rzeczywiste działanie – umożliwia prawdziwe człowieczeństwo, a więc i międzyludzką relację:

W Chrystusie [ma miejsce] nie tylko odtworzenie prawdziwej i pierwotnej relacji między Bogiem a człowiekiem, człowiekiem a Bogiem, lecz (...) także odtworzenie prawdziwego i pierwotnego człowieczeństwa, prawdziwej i pierwotnej relacji między człowiekiem a człowiekiem (Ebner 1963c: 573).

Dodajmy jednak, że nie można tego widzieć tylko „konfesyjnie”:

Rzeczywistości Chrystusa, owej rzeczywistości ludzkiej, szukać mamy nie w czysto teoretycznych, a więc teologicznych lub historycznych sporach, lecz w praktyce naszego życia...” (Ebner 1963c: 557).

Mówiąc wraz z Freirem o „uczłowieczaniu”, powinniśmy więc dodać, że to rzeczywistość Chrystusa potrzebna jest nam, by dojść do prawdziwego człowieczeństwa, bowiem to „Chrystus pozwala nam wiedzieć, czym jest człowiek”, człowieczeństwo Chrystusa (jako że przenika się z boskością) pokazuje nam prawdziwe człowieczeństwo.

Także i w chrześcijaństwie istnieje jednak stałe zagrożenie ideologią – Ebner widzi jego konkretyzację w problemie „dogmatu”. Idee jako przedstawienia, nawet przedstawienia Boga, zasłaniają jego rzeczywistość. Także i w spotkaniu z rzeczywistością Chrystusa chodzi więc o wyzwolenie z ideologii, w której człowiek pozostaje pogrążony. Aby dojść do Boga w jego rzeczywistości należy wyzwolić się ze swych przedstawień Boga do tego stopnia, by paradoksalnie móc zostać uznanym za ateistę: „«Ateista» – a więc ktoś, komu wszelkie ludzkie i często arcyłudzkie przedstawienia Boga stały się «bezprzedmiotowe»”, wejdzie prędzej do Królestwa Bożego niż „uczeni w Piśmie i faryzeusze naszych czasów”, a więc ci, „którzy w samowoli swego przedstawienia Boga (...) widzą istotę religii i prawdę oraz rzeczywistość relacji do Boga” (Ebner 1963c: 532).

Przeanalizowaliśmy w świetle tekstów Ebnera i Freirego przejście od stanu niedialogicznego do dialogicznego, spoglądając nań zarówno od strony poznawczej, jak i emocjonalno-wolitywnej. Od strony poznawczej chodzi więc o opuszczenie budowli ideologicznej, obudzenie się do podmiotowości, do własnego kontaktu z rzeczywistością, możliwego w słowie i dzięki słowu. Możliwe jest przede wszystkim dzięki słowu skierowanemu do mnie słowu Drugiego oraz słowu złożonemu we mnie. Od strony wolitywnej odpowiada temu złamanie „woli mocy”, życia biologicznego, a jednocześnie zdobycie się na zaufanie, i tu znów chodzi w pierwszym rzędzie o zaufanie słowu – słowu Drugiego i słowu zawartemu we mnie. To dokonane przez nas w celach lepszego opisanie tej sytuacji rozróżnienie nie może jednak przesłonić faktu, że chodzi o „jedno” wydarzenie ludzkie, życiowe, na które trzeba patrzeć całościowo.

W ostatecznym rachunku – jeśli przyjmiemy wizję Ebnera – chodzi o kontakt z rzeczywistością Chrystusa, o żywe chrześcijaństwo. Dlatego też Ebner

mówi o chrześcijańskim jako o kimś, kto jest „wykorzeniony z życia pokolenia” (Ebner 1963b: 435) a żyje relacją z „Ty” – a więc o kimś wolnym od ideologii.

Takiemu przedstawieniu sprawy można by na pewno nie bez racji zarzucić, że nie da się adekwatnie mówić o sytuacji dialogicznej – o którą nam przecież chodzi – z pozycji „trzeciej osoby”, niezaangażowanego obserwatora. Chodzi o zmianę perspektywy: postawienie się w sytuacji „Ja” w relacji do „Ty”. Cokolwiek więc powiemy w ten sposób o „początkach dialogu” – a zarazem o „początkach człowieka”, bo człowiek jest przecież istotą dialogiczną – pozostaje oddzieloną od aktualnego życia teorią, dopóki nie zostanie to przyjęte w konkretnej relacji. W obliczu tej zasadniczej trudności pisania o dialogu w sposób żywy, musimy zdać się na „moc słowa” zawartego w Czytelniku, która umożliwi odniesienie tego, co wypowiedziane w trzeciej osobie, do jego (i mojej) aktualnej rzeczywistości.

Bibliografia

- Ebner F. (1963a), *Das Kreuz und die Glaubensforderung*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner F. (1963b), *Das Wissen um Gott und der Glaube*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner F. (1963c), *Die Wirklichkeit Christi*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner F. (1963d), *Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner F. (1963e), *Aphorismen 1931*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner F. (1963f), *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner F. (2006), *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa: IFIS PAN.
- Freire P. (1984), *Paedagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, dt. Übertr. von Werner Simpfendorfer, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Freire P. (1974), *Erziehung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart: Kreuz.
- Jagiello J. (1997), *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*, München: Don Bosco.
- Kostyło P. (2008), *Wykluczanie jako problem filozofii edukacji. Komentarz do badań empirycznych*, Kraków: Impuls.
- Zima P.V. (1989), *Ideologie und Theorie*, Tübingen: Francke.

Streszczenie

Jako motto filozofii dialogu można przyjąć zdanie: „Człowiek jest istotą dialogiczną”. Tym niemniej wielu ludzi żyje w stanie niedialogicznym, „śniąc o duchu”, by użyć sformułowania Ebnera. Tak więc dialogicy muszą przyjąć, że w życiu człowieka jest moment przejścia ze stanu niedialogicznego do dialogicznego. To właśnie przejście jest głównym przedmiotem moich rozważań. Odnoszę się przy tym do myślicieli znaczących, lecz bardzo różnych: są to Ferdinand Ebner i Paulo Freire. Na początku przedstawiam podstawowe cechy dialektyki między stanem niedialogicznym a dialogicznym, stosując terminy używane przez obu autorów. Następnie opisuję warunki możliwości przejścia od „niedialogu” do dialogu. Przejście to można określić jako *Durchbruch* – „przełom” ducha (Ebner), lub *conscentização* – „budzenie świadomości” (Freire). W obu przypadkach konieczne jest uzyskanie własnego dostępu do rzeczywistości, nieskażonego ideologią, oraz przewyciężenie nieufności.