

Jarosław Gara

Filozoficzne przesłanki intersubiektywności dialogiki aktów wychowania

Problem intersubiektywności w filozofii dialogu określany jest specyficzną, dialogiczną przestrzenią „pomiędzy”. Można zatem powiedzieć, że to, co ludzkie, humanistyczny wymiar rzeczywistości, określany jest tu tym, co konstytuuje się i wydarza „pomiędzy”. Każde takie „pomiędzy” implikuje możliwość koniunkcji („i”) lub dysjunkcji („albo”) jako sposobów określenia tego, co znajdując się naprzeciw siebie, nadaje rzeczywisty sens bliskości i oddaleniu, zbliżeniu i dystansowi. Założki rzeczywistości „człowieka z człowiekiem” ukryte są więc „pomiędzy”, stąd wysnuwa się bowiem antropologiczna „osnowa” *humanum*, z której można utkać dialogicznie ufundowany ludzki świat. Tak więc sens dialogicznej przestrzeni „pomiędzy”, określający również specyficzne „horyzonty wychowania”, nadają ci, którzy są jej przeciwległymi biegunami. Jest to sens wymagający odczytania i urzeczywistnienia, sens *a priori* dany, ale i zarazem *a posteriori* zadany.

Antropologiczna formuła *homo homini* w swej egzystencjalnej warstwie urzeczywistniania się (zaistnienia) wymaga więc, by sensory dane *a priori* stały się sensami unaocznionymi *a posteriori*. Podejmując z tej perspektywy problematykę oddziaływań wychowawczych, powiedzieć zatem należy, że każda konstruktywnie i prorozwojowo ustrukturyzowana forma wychowawczego wpływu, określana jest dialogiczną kategorią „pomiędzy”. Każde rzeczywiste wychowanie, z istoty swej, wydarza się bowiem „pomiędzy”, a to, które się tak nie wydarza, nie jest wychowaniem. Wychowanie siłą rzeczy, by nie przybierało wynaturzonych i karykaturalnych, nieludzkich i patologicznych postaci, musi wydarzać się zatem „pomiędzy”.

Pryncypia dialogiczne¹, określające *humanum* aktów wychowania przybliżyć możemy przez pryzmat takich kategorii,

¹ Rekonstrukcja założeń i twierdzeń filozofii dialogu podjęta zostanie tu z perspektywy trzech głównych jej przedstawicieli – Franza Rosenzweiga, Martina Bubera i Emmanuela Levinasa oraz ich kluczowych dzieł.

jak: Inny, doświadczenie, relacja, mowa, tajemnica, wybór. Kategorie te załamują bowiem pryzmaty monologii, to znaczy pryzmaty podmiotu myślenia, dla którego świat jest jednowymiarowy i pozbawiony uprawomocnień, by być innym niż implikuje to wewnętrzna logika jego własnego myślenia.

Inny

Drugi człowiek – w tej samej mierze dla Rosenzweiga, Bubera, jak i Levinasa – jest „zewnątrnością” względem mnie samego, jest kimś na zewnątrz mnie, czyli nie jest mną i nie może być tożsamy ze mną. Dla Rosenzweiga Ty drugiego człowieka jest jak Ja – duszą. Jest jak... ale nie jest tym samym², i właśnie dlatego czyn miłości wobec bliźniego ma sens, ponieważ kochając okazuję miłość komuś innemu, a nie sobie samemu³. Dla Bubera inność drugiego człowieka umożliwia to, by mógł on w sposób rzeczywisty stanąć naprzeciw mnie w dialogicznym stosunku bytów, wytyczających swą odrębnością przestrzeń „pomiędzy”⁴. Ty jest równorzędne wobec Ja, wytyczając tym samym symetryczność relacji, oprócz człowieka oznaczać może jednak również rzecz czy zwierzę. Dla Levinasa drugi człowiek jest absolutnie inny, jest transcendencją⁵. Ten Inny jest wyższy ode mnie, jest mym mistrzem, wnosząc więcej sobą samym niż mógłbym to objąć i przewyższając zawsze ideę, jaką mógłbym na jego temat posiadać. Inny nadchodzi z wysokości i nawiedza mnie swą twarzą, która wzywa, apeluje, zakazuje, prosi. Tak dla Rosenzweiga, jak i dla Levinasa drugi człowiek nie może być poddawany uprzedmiotawiającej redukcji. Człowiek posiada bowiem imię własne, a to, co posiada imię i nazwisko nie może być już rzeczą⁶. Ty nie może być To dla Ja. Według Bubera jednak nieuniknionym losem

² Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, Kraków 1998, s. 388.

³ Por. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 674.

⁴ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 91.

⁵ Por. E. Levinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 2002, s. 26, 76-77.

⁶ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 355.

każdego ziemskiego Ty jest „przepoczwarczenie się” w To⁷. Nie jest to jednak czymś, co należałoby negatywnie wartościować, chodzi o to, według Bubera, by taki typ relacji, w którym mamy do czynienia z diadą Ja – To, nie zdominował stosunku Ja – Ty, właściwego dialogicznemu typowi relacji. W odróżnieniu od Bubera Rosenzweig podkreśla, że byt obdarzony imieniem własnym chce obcować z innymi bytami posiadającymi imię własne⁸, Levinas zaś możliwość uprzedmiotawiającej redukcji uznaje za „źródłowy brak szacunku”⁹. Według Bubera Ja potrzebuje Ty jako kogoś innego¹⁰ (to znaczy „spoza”, z „naprzeciw”), by odkryć samego siebie. Levinas natomiast odżegnuje się od stosunku Ja i Ty opartego na potrzebie, ponieważ potrzeba, odzwierciedlając porządek ontologiczny, wyraża egoizm bycia, a tym, co powinno wytyczać stosunek do Innego jest pragnienie Dobra¹¹.

W myśleniu wszystkich trzech filozofów obecny jest również motyw konieczności wykroczenia naprzeciw tego, co jest czymś innym, niż to, czym jestem ja sam. Będąc sobą i u siebie, wolnym od totalizujących redukcji, przeznaczeniem człowieka jest wychodzić poza siebie samego ku temu, co zewnętrzne względem niego. Tak więc Rosenzweigowska Sobość staje się duszą otwartą i zwróconą ku światu¹², reprezentacją którego jest bliźni. Buberowskie Ja, odzwierciedlające jego antropologiczną formułę „człowiek z człowiekiem” miast samoistotą staje się osobą, odnajdując swoje Naprzeciw¹³, a Inny Levinasa zakłóca moje „u siebie” jako Toż-Samego, dezintegrując synoptyczną i totalizującą integralność Wszystkiego. Inny kwestionuje bowiem nasz egoizm, zmusza do wzniesienia się ponad siebie i poza siebie. Wyłania się bowiem spoza horyzontu Toż-Samego, nawiedzając mnie w spojrzeniu obcego, sieroty, wdowy. Drugi człowiek nie może być zatem zastąpiony idea,

⁷ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 49.

⁸ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 311.

⁹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 358.

¹⁰ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 86.

¹¹ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 315, 20.

¹² Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 162.

¹³ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 93, 87.

tematem czy wewnętrznym stosunkiem logicznym (monologiką), ponieważ myśl obudzona ku twarzy Innego poddana zostaje władzy nieredukowalnej różnicy, stając się zarazem myślą „dla” kogoś, porzucającą chłodną i zdystansowaną obojętność¹⁴, twarz zawsze bowiem żąda odpowiedzi, wzywając do zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi¹⁵. Stąd też ucieleśnieniem dialogu człowieka z człowiekiem jest nie tyle komunikacja (przepływ informacji), co komunია (ukonstytuowanie się wspólnoty)¹⁶.

Doświadczenie

Istotnym elementem dialogicznych rozważań jest również nierozzerwalny związek relacji zachodzącej między ludźmi z perspektywą wyłaniającą horyzonty istnienia, które wykraczają poza *sensu stricte* ludzki świat. Horyzonty te ukazują nam doświadczenie jako coś więcej niż obecność w naszym przeżyciu takich faktyczności jak ludzie czy otaczający nas świat przyrodniczy. Doświadczenie to implikuje bowiem nie mniej rzeczywistą obecność szeroko pojmowanej transcendencji. Dla Rosenzweiga objawiający się Bóg jako kochający Oblubieniec rozbudza w duszy ludzkiej ruch ku czynowi miłości, którego adresatem jest bliźni¹⁷, zaś dla Bubera każde Ty ostatecznie prowadzi ku wiecznemu Ty. Przedłużone linie relacji zawsze bowiem sięgają Boga. Dla Levinasa z kolei epifania twarzy wyraża idee Nieskończonego, odsyłając do czegoś poza sobą. Dla Rosenzweiga wszystko zmierza ku eschatologicznej pełni, i ona ostatecznie jest zwieńczeniem wszystkiego jako nowe Wszystko. Dla Bubera świadomość obecności Ty jest wrodzona, a dla Levinasa wrodzona jest również idea nieskończoności. O tyle też, o ile Rosenzweig i Buber podkreślają rangę czynu miłości wobec drugiego człowieka, o tyle też Levinas kładzie nacisk na obowiązek wobec twarzy Innego, która nawiedzając

¹⁴ Por. E. Levinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 33.

¹⁵ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 256, 270.

¹⁶ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 89-90, 92-93; M. Buber, *Dialog*, w: M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 211.

¹⁷ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 349.

wzywa i zakazuje¹⁸. Nadto Buber rozgranicza to, w jaki sposób mamy dostęp do rzeczy oraz ludzi – rzeczy bowiem doświadczamy, z ludźmi zaś wchodzimy w relację¹⁹. Doświadczanie rzeczy sytuuje więc człowieka poza przestrzenią, w której może rozgrywać się dialog, zarówno jednak Rosenzweig, jak i Levinas posługują się określeniem „doświadczania” w znaczeniu umożliwiającym dialogiczną więź. Nie chodzi im jednak o doświadczanie w znaczeniu empirycznym, ale w tym, jakie Buber nadaje właśnie określeniu „wchodzenia w relację”, czyli bezpośrednio zwrócenia się do Ty, ponieważ doświadczanie takie zawsze wolne jest od uprzedmiotowienia. Stąd też tak Rosenzweig, jak i Levinas mówią o doświadczaniu jako aktualizacji wydarzenia spotkania, pierwszy o doświadczaniu związku, jaki zachodzi pomiędzy „fundamentalnymi faktycznościami” (Bogiem, człowiekiem, światem)²⁰, drugi z kolei o doświadczaniu twarzy Innego.

Relacja

Relacja dla Rosenzweiga wydarza się między Bogiem, człowiekiem i światem w postaci Stworzenia, Objawienia i Zbawienia. Buber również wyodrębnia trzy sfery relacji w postaci: życia z człowiekiem, życia z przyrodą i życia z istotami duchowymi. Levinas natomiast mówi o relacji jako czymś, co wydarza się między Toż-Samym i Innym. Rozumieniu przez Bubera relacji Ja i Ty jako symetrycznej Levinas przeciwstawia swe pojęcie stosunku Toż-Samego i Innego jako niesymetrycznego, to znaczy nieodwracalnego²¹. Tak dla Rosenzweiga, jak i dla Bubera człowiek ujmowany jest jako istota dynamiczna. Wejście w relację umożliwia bowiem pełną konstytucję postaci człowieka²². U Rosenzweiga wyrazem tego jest Sobość, która wykracza poza swe mury, stając się duszą otwartą i dojrzałą dzięki zwró-

¹⁸ Por. E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Teksty Filozoficzne*, Kraków 1991, s. 46.

¹⁹ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 45.

²⁰ Por. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, dz. cyt., s. 674-675.

²¹ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 257.

²² Por. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, dz. cyt., s. 674-675.

ceniu się ku bliźniemu. U Bubera człowiek wraz z wypowiedzeniem Ty wypowiada dopiero Ja, posiadanie zatem swojego Naprzeciw jest warunkiem osobowego istnienia Ja²³. Levinasowska formuła bytu ludzkiego jako „jeszcze nie”²⁴ przeciwstawiona Heideggerowskiej formule „bycia ku śmierci” również jest wyrazem dynamicznego ujmowania ludzkiej egzystencji²⁵. Człowiek, póki żyje, wciąż może coś zrobić – okazać wspaniałość, być dobrym.

U wszystkich trzech filozofów obecny jest motyw owego „podwójnego ruchu”, który wytycza dialogiczne współistnienie: separacji i wchodzenia w relację. Wyrazem tego jest u Rosenzweiga Sobość i dojrzała dusza, u Bubera zaś Ja, które może pozostać samoistotą (utwierdzając się w swym odłączeniu) lub stać się osobą, zdolną, by stanąć naprzeciw drugiej osoby. U Levinasa z kolei Toż-Samy utwierdzony w egoizmie bycia u siebie, doświadczając epifanii twarzy Innego, rozbudzony zostaje pragnieniem Dobra, które wytycza nowy, skierowany na zewnątrz ruch – wychodzący od siebie, ale do siebie nie powracający. Relacja z drugim, bezpośrednio zwrócenia się ku niemu, w równej mierze dla Rosenzweiga, Bubera i Levinasa wytycza ramy człowieczeństwa, które osadzone jest w rzeczywistości wezwania i odpowiedzi, obdarowania i obdarowywania – odpowiedzialności. Być wezwanym i odpowiadającym oznacza bowiem już być odpowiedzialnym „wobec” i „za”... zbawienie świata (Rosenzweig), swoje Naprzeciw (Buber), los wdowy, sieroty, obcego (Levinas). Dlatego też fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji, ujętym przez pryzmat antropologicznej zasady filozofii dialogu, jest rzeczywistość „człowieka z człowiekiem” (Buber), człowieka, który jest zwrócony ku drugiemu człowiekowi jako *homo homini* (Rosenzweig) oraz człowieka, który ujęty jest jako byt „jeszcze nie”, to znaczy byt, który wciąż żyjąc ma możliwość, by czynić dobro, będąc wspaniałomyślnym dla drugiego człowieka (Levinas). Wydarzająca się relacja zawsze też powoduje pewien przyrost; według Rosenzweiga miłość, by była miłością każdego dnia musi być większa²⁶,

²³ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 39.

²⁴ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 300.

²⁵ Por. E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, dz. cyt., s. 28.

²⁶ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 276.

a tam, gdzie ktoś staje się bliźnim człowieka, tam część światła staje się duszą, tym, czym wcześniej nie była. Buber również to podkreśla, powiadając, że człowiek, odnajdując swoje Naprzeciw wzbogaca swą istotę o pewne „więcej”²⁷. U Levinasa z kolei sam ruch zwrócenia się ku temu, co inne, oparty jest na nieustannym „więcej” – ruchu „dalej” i „wzwyż”, bez powrotu do miejsca, w którym ruch ten został zainicjowany²⁸.

Mowa

Mowa dla Rosenzweiga jest „pieczęcią” człowieczeństwa w człowieku, będąc „wianem Stwórcy złożonym w ręce ludzi”²⁹, ponieważ człowiek konstytuuje się w otwartości na drugiego człowieka, a wyrazem tej otwartości jest właśnie mowa. Buber uznaje zaś mowę za „wielkie znamię i pomnik międzyludzkiego współżycia”, ponieważ w niej rozkwita to, co specyficznie ludzkie³⁰, wytyczając łączność człowieka z człowiekiem. Dla Levinasa, z kolei, mowa będąc „źródłową relacją z zewnętrznym bytem”³¹, daje początek autentycznej społeczności między ludźmi. Mowa odkrywa bowiem przed nami świat zupełnie nieznaną, przychodzi z zewnątrz i przynosi to, co nowe oraz więcej niż to, co sama myśl w sobie zawiera.

Według Bubera spotkanie jako wydarzenie opiera się na stosunku bezpośredniości bytów, które pozostają w trwałej „mówioności”³², ponieważ „mowa nie tkwi w człowieku, lecz człowiek w mowie”. I choć już w samym myśleniu można odnaleźć „element dialogizujący”, to jednak wydarzenie spotkania określa tu podstawowy fakt egzystencji ludzkiej. Dla Levinasa natomiast jedynym poznaniem, w absolutnym sensie, jest bezpośrednio doświadczenie innego bytu, ponieważ poznanie jest wtórne względem doświadczenia twarzy Innego. Doświadcze-

²⁷ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 116, 88.

²⁸ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 8.

²⁹ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 255.

³⁰ Por. M. Buber, *Między osobą a osobą*, w: M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 148.

³¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 62, 64.

³² M. Buber, *Ja i Ty*, w: M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 104.

niem czegoś absolutnie innego jest zaś rozmowa, stąd pierwotna racjonalność tkwi, zdaniem Levinasa, właśnie w relacji językowej, w mowie.

Mowa w ujęciu wszystkich trzech filozofów oznacza coś więcej niż zwykłą umiejętność lingwistycznej komunikacji. Dla Rosenzweiga mowa jest wypowiedzeniem siebie w odpowiedzi na zagadnięcie, które przychodzi spoza, i jako zewnętrzna względem podmiotu wznosi pomosty i połączenia. Dla Bubera mowa jest czymś, co przenika i otacza ludzką egzystencję, dlatego też mowa może „dojść” człowieka z różnych stron i na różne sposoby. Levinas podkreśla natomiast, że istotą mowy jest relacja z innym. W mowie bowiem Inny się uobecnia i jest dany memu doświadczeniu, a najbardziej pierwotną mową jest ekspresja wzywającej twarzy³³. Mowa zawsze też oznacza zwrócenie się do drugiego człowieka, a zatem akceptację i szacunek względem niego wyrażane. Rosenzweig powiada, że mowa żyje życiem innych i zawsze jest odpowiedzią komuś³⁴, Buber wskazuje, że autentyczna rozmowa wymaga włączenia samego siebie w jej tok³⁵, a ten, kto nie jest w stanie odpowiedzieć swojemu „Naprzeciw” nie żyje w sposób osobowy. Levinas podkreśla z kolei, że mowa zwraca mnie do Innego i jest sposobem zaproponowania mu świata. To, co wydarza się w rzeczywistości ujmowanej dialogicznie nie może być też wyreżyserowane. Mowa zdaniem Rosenzweiga nie może być zaplanowana tak, by na wzór dialogów sokratejskich z góry wiedziała, dokąd zawędruje. Mowa bowiem nie ma „wiedzy końca”, ponieważ to, co czynione i to, co wypowiedzane nie może być beczasowe.

Tajemnica

Sposób myślenia rozważanych tu dialogików odwołuje się również do swoistej tajemnicy wpisanej w strukturę ludzkiej podmiotowości, horyzontem której jest nieskończoność – nieogarnialna zewnętrzność. Do tajemnicy zaś można się zbliżyć, ale nie można jej ująć w żadne ramy intelektualnej kategorii-

³³ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 43, 62.

³⁴ Por. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, dz. cyt., s. 676.

³⁵ Por. M. Buber, *Między osobą a osobą*, dz. cyt., s. 151-152.

zacji. Tajemnica wymusza pokorę i szacunek intelektu wobec tego, co leży poza zasięgiem władzy jego ujmowalności. U Rosenzweiga dusza obudzona wezwaniem Boga, podejmuje odpowiedzialność za bieg wydarzeń w świecie, zwieńczeniem których jest eschatologiczna pełnia prawdziwej Jedności, a ranga tego dialogicznego wydarzenia pomiędzy Bogiem i człowiekiem dostępna jest postronnym tylko w fakcie metamorfozy i transformacji życiowej orientacji, owym czynie zwrócenia się ku światu, radykalnej konwersji bycia dla innych³⁶. Dla Bubera tego, co podmiot przeżywa w spotkaniu ze swoim „Naprzeciw” nie można oddać w żadnych terminach³⁷. To, co staje się udziałem człowieka, dane jest mu w bezpośredniości chwili wydarzającego się spotkania Ja – Ty, w przestrzeni *Zwischen*. Dla Levinasa zaś to twarz jest tajemnicą, nie można jej ani ująć, ani stemetyzować, można ją jedynie przyjąć lub odrzucić jako transcendencję, ponieważ „Inny” zawsze nadchodzi z „wysokości”³⁸. Ponadto dialogiczna relacja człowieka z człowiekiem zawsze wykracza „poza” swój własny sens: u Rosenzweiga ku eschatologicznej Jedności, ukonstytuowanej w nowe Wszystko, u Bubera ku wiecznemu Ty, do którego sięgają przedłużone linie relacji, u Levinasa z kolei epifania twarzy Innego, odzwierciedlając ideę nieskończoności, również odsyła do czegoś poza sobą – „trzeciego”, całej ludzkości, rodząc imperatyw sprawiedliwości.

Wybór

Niezwykle wymownym motywem obecnym w myśli wszystkich trzech filozofów jest również kategoria wyboru. Dla Rosenzweiga wybieranie jest swoistą bramą, ponieważ tam, gdzie rozbrzmiewa wezwanie, musi nastąpić wybór odpowiedzi lub jej zaniechania. Bóg wybiera człowieka, człowiek dokonuje zaś wyboru w słowie odpowiedzi. Sobość ludzka jest wolna i dlatego wybór lub jego brak są czymś rzeczywistym, faktycznym, rozstrzygającym. Człowiek wybrany daje odpowiedź wyborem,

³⁶ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 337.

³⁷ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, w: M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 45.

³⁸ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 256.

rozbudzona dusza dokonuje wyboru zwrócenia się do świata, ponieważ dusza wybrana potrzebuje do swej dojrzałości stać się duszą wybierającą. Człowiek dokonuje swego wyboru w stosunku do innego człowieka, kwestią wyboru jest zatem to, co mówię, jak mówię i czy w ogóle zwracam się do drugiego człowieka w mowie³⁹. Według Bubera dzięki wejściu w relację człowiek objawia się jako człowiek, jednak to, czy wejdzie w tę relację jest jego wolnym wyborem, człowiek ma bowiem moc dystansować się, pozostając samoistotą, może też wejść w relację, stając się bytem osobowym. Ty spotyka Ja, ale to Ja wchodzi w relację z Ty. Relacja jest zatem byciem wybranym i wybierającym. Od wyboru człowieka zależy, jaką postawę przybierze: monologiczną czy dialogiczną. Człowiek zagadywany zawsze daje jakąś odpowiedź, ale nie zawsze wybiera dialogiczną postawę, a wybór zwrócenia się do drugiego człowieka jako Ty, jest wypowiedzeniem swojego „tak” dla niego jako bytu osobowego. W ten sposób człowiek dokonuje wyboru sposobu postrzegania otaczającej rzeczywistości (obserwowanie, rozpatrywanie, dostrzeganie)⁴⁰ i sposobu komunikowania (dialog prawdziwy, dialog techniczny, dialog upozorowany)⁴¹. Tylko osoba może więc realizować wolność wyboru, ponieważ tylko ten, kto wie o obecności Ty, może podjąć decyzję. Dla Levinasa sam fakt ukazywania się Twarzy wyłania już możliwość wyboru prawdy i fałszu, szczerości i nieszczerości, ponieważ wybór taki jest „przywilejem tego, kto znajduje się w relacji absolutnie otwartej”. Wybór odpowiedzialności za odpowiedź na zew Twarzy jest wyrazem wolności podmiotu, a metafizyczne pragnienie Dobra jest wyrazem wyboru wyjścia poza bycie. Podmiot ma zatem wolność dawania lub odmawiania. Twarz żąda jednak odpowiedzi, ponieważ siła Innego od początku jest moralna, Twarzy nie zgłębiam, lecz daję jej odpowiedź, stąd też ukazanie się i zew twarzy sytuuje mnie w etycznej sytuacji wyboru⁴². Dlatego też człowiek jest wybrany, zdaniem Levina-

³⁹ Por. J. Tischner, *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i słowo*, red. B. Baran, T. Gadacz, Kraków 1987, s. 64.

⁴⁰ Por. M. Buber, *Dialog*, dz. cyt., s. 215-216.

⁴¹ Por. tamże, s. 227.

⁴² Por. E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, dz. cyt., s. 48.

sa, by przekraczać prostą linię sprawiedliwości, znajdując swe etyczne miejsce poza powszechnością legalizmu prawa⁴³.

Od mono-logiki do dia-logiki aktów wychowania

Załamujące się pryzmaty orientacji monologicznej wraz z jej uprawomocnieniami, wyłaniają możliwość ukonstytuowania się dialogicznie ustrukturyzowanych aktów wychowania. Przywoływane kategorie (Inny, doświadczenie, relacja, mowa, tajemnica, wybór), organizując charakter i zakres treści (twierdzeń i postulatów) filozofii dialogu, dają podstawę do wyartykułowania „współrzędnych” dialogiki aktów wychowania, to znaczy ogólnych pryncypiów i funkcjonalnych zasad. Przyjąć można bowiem, że filozoficzne współrzędne dialogiki wychowania, implikowane są przez specyficzne pojmowanie tych kategorii⁴⁴.

Dialogiczną orientację oddziaływań wychowawczych przybliżyć możemy zatem poprzez wyeksponowanie momentu negatywnego (krytycznego) oraz momentu pozytywnego (konstruującego). Moment negatywny związany jest tu z przeciwstawieniem dia-logiki aktów wychowania mono-logice aktów wychowania, zaś moment pozytywny określany jest próbą sformułowania specyficznych charakterystyk dialogicznej orientacji oddziaływań wychowawczych. W ten sposób pytamy o to, po pierwsze, w czym wyraża się orientacja monologiczna aktów wychowania i, po drugie, w czym wyraża się orientacja dialogiczna aktów wychowania.

Podstawą monologicznej orientacji jest przeświadczenie o nadrzędno-podrzędnej strukturze rzeczywistości wychowawczej. Uprawomocnieniem nadrzędności jest tu pozycja egzystencjalna (bycia dorosłym, starszym, rodzicem, opiekunem) lub instytucjonalna (bycie nauczycielem, pedagogiem, wychowawcą, reprezentantem placówki oświatowej). Tak ustrukturyzowana praktyka wychowawcza z natury swej zakłada jedno-

⁴³ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 69, 107.

⁴⁴ Problematykę pedagogicznych kontekstów filozofii dialogu oraz dialogiki aktów wychowania, szerzej i na inny sposób, podejmuję również w innym miejscu. Por. J. Gara, *Pedagogiczne konteksty tez filozofii dialogu*, „Człowiek – Niepełnosprawność – Społeczeństwo” 1/2006, s. 11-31; J. Gara, *Pedagogiczny model dialogicznych aktów wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1/2007, s. 53-82.

kierunkowość oddziaływań, dyrektywność i niedyskursywność. Postać oddziaływań wychowawczych jest tu zatem funkcją nastawień, decyzji i strategii, które nie biorą pod uwagę rangi interpersonalnych komunikatów zwrotnych, pochodzących od tych, którzy zdefiniowani zostali jako adresaci aktów wychowania. A ponieważ komunikaty takie kryją w sobie rzeczywiste informacje o specyficznych kontekstach przebiegu oddziaływań wychowawczych – jednostkowych potrzebach, możliwościach, ograniczeniach i zainteresowaniach – dlatego też redukcji doznaje tu sama jednostkowość wychowanka. Orientacja monologiczna zawsze bowiem zakłada „pełnię” i „zupełność” własnego świata, dlatego też nie widzi konieczności pytania o zasadność i trafność własnych punktów widzenia. Prostą, funkcjonalną konsekwencją takiego podejścia jest ustrukturyzowanie rzeczywistości wychowawczej przez pryzmat wymogu, by ci, którzy poddani są naszym wpływom, przyswajali sobie i odwzorowywali nasze własne punkty widzenia, a zatem wymogu konformizowania adresatów oddziaływań wychowawczych w sposób jawny lub zawoalowany.

W odróżnieniu od tego dialogiczna orientacja wyraża się w przeświadczeniu, że prorozwojowa i jakościowa postać aktów wychowania, ich pedagogiczna trafność i adekwatność, konstytuowana jest w interpersonalnej przestrzeni „pomiędzy”. Tak pojmowane akty wychowania nie są więc wyrazem nadrzędności czy podrzędności, (dominowania lub bycia zdominowanym) ani podmiotu, definiowanego jako działający, ani też podmiotu, definiowanego jako doznający⁴⁵. Intersubiektywność dialogicznej sytuacji wychowawczej pojmować należy bowiem jako funkcję (wypadkową) koincydencji obu tych podmiotów, które spotykają się nie w granicach własnej – utrwalonej jakimiś uprawomocnieniami – subiektywności, lecz właśnie w przestrzeni „pomiędzy”⁴⁶. W przestrzeni tej możliwa sta-

⁴⁵ J. Filek zauważa: „Wychowanie jako «działanie» i wychowanie jako «doznawanie» wzajem się przenikają. Wychowanie zawsze jest «współdziałaniem», bowiem «doznawanie» przez podmiot ludzki, będąc formą jego aktywności, samo jest również «działaniem». Owo «współdziałanie» wychowawcy i wychowanka staje przed wychowaniem jako jego warunek. Wychowanie jest też «współdoznawaniem», bowiem działając, wychowawca doznaje działającej podmiotowości wychowanka”. J. Filek, *Fenomenologia wychowania*, w: J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 93-94.

⁴⁶ To, co „pomiędzy” uznać można również za rzeczywiste „miejsce” spotkania osób oraz swoistą perspektywę odróżniania „wychowania w optyce by-

je się dialogiczność, ponieważ z istoty swej wymusza ona na tych, którzy są podmiotami spotkania, względne opuszczanie granic swej subiektywności i próbę autorefleksyjnego względem niej zdystansowania się w konfrontacji z punktem widzenia Innego.

Wiedza i praktyka pedagogiczna mają tu swe nieredukowalne źródła w doświadczeniu osobistego napotkania drugiego człowieka w przestrzeni „pomiędzy”. Wychowanek prze staje być tematem lub przedmiotem naszych zainteresowań badawczych, staje się bowiem naszym rozmówcą, tym, z którym łączy nas relacja (roz)mowy, komunikowania werbalnego i niewerbalnego, słuchania i mówienia, pytania i odpowiadania. (Roz)mowa staje się tu sposobem przybliżania tego, co swoje, odmienne, nieredukowalne do unifikujących uogólnionych formuł orzekania o kimś lub o czymś, co z tym kimś jest związane. Doświadczenie wychowanka jako Innego wyraża się zatem we wciąż ponawianym ruchu wykraczania ku niemu. Każdy dzień jest tu historią nową, która nie podlega prawu prostej kontynuacji i nawykowo toczących się spraw. Każda chwila jest zarazem pierwszą i ostatnią; pierwszą, bo nigdy jej nie było i ostatnią, bo nigdy już się nie powtórzy właśnie taką, jaką jest *hic et nunc*. Każdy dzień i każda chwila niosą ze sobą potencjalność konieczności ponawiania wyborów, których już dokonywaliśmy, bądź odkrywania zasadności dokonywania wyborów jeszcze nie dokonywanych – redefinicji podejść, strategii, priorytetów... ze względu na źródłowy impuls, wpływający z teoretycznie niekomunikowalnego doświadczenia Innego⁴⁷.

cia” i „wychowania w optyce funkcjonowania”. Por. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, „Znak” 3/1991, s. 66-68.

⁴⁷ Por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 19; B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, Warszawa 2002, s. 15.