

Spotkanie w perspektywie filozofii dialogu

Wprowadzenie – krótka charakterystyka filozofii dialogu

Filozofia dialogu, nazywana także filozofią spotkania, dialogiką lub filozofią Innego, rozwinęła się szczególnie w XX wieku. Głównymi przedstawicielami myśli dialogowej są: Martin Buber (1878-1965), Karl Barth (1886-1968), Franz Rosenzweig (1886-1929), Ludwig Binswanger (1881-1966), Emmanuel Lévinas (1906-1995) a także Gabriel Marcel (1889-1973).¹ To, co łączy ich myśl, jest jej podstawowe założenie: człowiek jest – wprawdzie różnie rozumianą i interpretowaną przez nich – istotą zwróconą ku drugiemu, ku innym – jest istotą dialogiczną i wówczas jest w prawdzie. Elementy wspólne dla przedstawicieli tego kierunku, można sprowadzić do następujących twierdzeń, choć w dialogice poszczególnych autorów nacisk na nie jest równomiernie położony.²

1. Doświadczenie Innego, tj. doświadczenie drugiego człowieka niesprowadzalnego do mnie samego, jest czymś istotnie różnym i wyższym od doświadczenia rzeczy. Jest ono pierwotne w stosunku do doświadczenia rzeczy i stanowi dopiero podstawę tego drugie. Doświadczenie Ja – Ty jest z gruntu różne od doświadczenia Ja – To. Przez doświadczenie Innego rozumie się kontakty, jakie jeden człowiek nawiązuje z drugim lub z innymi ludźmi. W szczególności chodzi o specyfikę doświadczenia, wyrażającą się w spotkaniu, relacji Ja – Ty, w mowie (Roz-mowie, dialogu), w gestach, w zwracaniu się do kogoś po „imieniu”, w zadawaniu mu pytań i otrzymywaniu odpowiedzi (tj. w słuchaniu), w momencie jedności Ja i Ty (przy prymarnej odmienności Mnie i Innego), w twarzy Innego, w

¹ R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, Wyd. WAM, s. 40.

B. Baran, Przedmowa [w:] Tenże (red.), *Filozofia dialogu*. Kraków 1991, Wyd. Znak, s. 7-36.

Ujmowanie myśli filozofów w określone kierunki filozoficzne jest kwestią umowną i nie zawsze adekwatną do istoty i celowości danej myśli. Czasami także sami filozofowie nie deklarują „przynależności” do danego kierunku, tym bardziej, że – jak na myśl filozoficzną „przystało” – ich poglądy ewoluują, zmieniają się, a nawet „nie przystają do siebie”. Wśród wymienionych tutaj filozofów można wskazać na E. Lévinasa, który kategorycznie zaprzeczał włączaniu jego filozofii do jakiegokolwiek kierunku filozoficznego.

² Jako przykład można przytoczyć dialogikę Gabriela Marcela, która kładzie nacisk bardziej na moment jedności mnie i ciebie niż na radykalną odmiennność innego. Obszar “my” pojmuje raczej jako “tożsamość” ja i ty w miłości, której rdzeniem jest dochowanie Tajemnicy jako “absolutnej obecności”. Buber, podobnie jak inni myśliciele żydowscy, natomiast uważa, że obszar “my” – Ja – Ty, jest istotny z perspektywy “my” jako wspólnoty w szerszym znaczeniu – jako społeczności ludzi. Dotyczy to nie tylko kwestii Ja – Ty, ale również kwestii Ja – “wiecznego Ty” (Boga).

„Absolucie” Innego (doświadczenie Ty polega na najgłębszej pasywności, „oddania się” i „wydania” Innemu – Lévinas).

2. Doświadczenie Innego jest czymś więcej niż jego poznanie. Ono jest pochodną doświadczenia, a z drugiej strony jedną z jego form – ale nie jest celem doświadczenia Innego.
3. Dopiero doświadczenie „jesteś” innego człowieka może uchronić moje istnienie przed imperializmem mojego „jestem”. Doświadczenie Ty jest z natury doświadczeniem etycznym: przywodzi mnie do świadomości mojego Ja, do jego moralnego rozpoznania.
4. Doświadczenie Innego nie jest doświadczeniem mojego alter ego. Inny nie jest tożsamy ze mną – nie jest mną, nie jest równorzędnym bliźnim, lecz tym, który zmusza mnie do słuchania i odpowiadania (głównie Grisebach, Barth, Lévinas). Chodzi też o Buberowską nieokreśloność Ty, znajdującego się „poza czasem i przestrzenią.”
5. Doświadczenie Ty (Innego) jest źródłem identyfikacji i ubogacenia dla Ja (poprzez spotkanie Innego staję się sobą) i na odwrót. Jest zatem źródłem wzajemnej przemiany. To dialogiczne stawanie się sobą.
6. Doświadczenie Innego nie rozważa natury Twojej inności, nie chodzi li tylko o relację Ja – Ty, ale o filozofię „naszego my”. Chodzi o człowieka we wspólnocie.
7. Doświadczenie wspólnoty – spotkanie – dzieje się jako współ-czesność, współ-czasowość stojących naprzeciw siebie nawzajem Ja i Ty. Jest sferą Pomędzy. Współ-czesność tej relacji jest „mgnieniem”, „chwilą”, „momentem”. Jest to bezpośredniość kontaktu i jego niepowtarzalność.
8. Doświadczenie Ty (Innego) objawia (ujawnia) otwarcie człowieka na transcendencję.

Wychowanie jako doświadczenie w wymiarze osobowym

Wychowanie wkomponowane jest w ontologiczno-egzystencjalny status bycia człowiekiem. Jest „obecnością” w życiu człowieka – jest ono obszarem doświadczenia człowieka.³ Ma ono zawsze wymiar osobowy, dotyczy ono wychowanka i zarazem

³ „Obecność” odnoszę do bycia w terażniejszości, do bycia „tu teraz”. Za Adamem Hernasem ujmuję zatem jako „prezentowanie się w terażniejszości” „/.../ *wspólnym zarówno temu, kto jest obecny, jak i temu, kto jest tej prezentującej się obecności świadkiem*”. Obecność odnosi się zatem do osoby – człowieka, a nie do rzeczy. Ta może natomiast istnieć. Sama struktura słowa wskazuje na relację, która polega na „*byciu w-obec*”.

A. Hernas, *Czas i obecność*, Kraków 2005, Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera

wychowawcy jako dwóch „obecności” doświadczających. Jest ono tym, co zawsze jako możliwość istnieje przed każdym z nich. O jaką możliwość wychowania chodzi? Jeżeli będziemy wychodzić z perspektywy intencjonalności wychowania, to można w tym miejscu powiedzieć, że chodzi o takie wychowanie, w którym – a może poprzez które – możliwe staje się określanie się w swoim człowieczeństwie.

A jak można rozumieć wychowanie w kategoriach doświadczenia? Jak podaje T. Buksiński, Arystoteles utożsamiał empeirię z doświadczeniem codziennym, czyli ze sprawnością obchodzenia się z ludźmi i rzeczami na co dzień oraz ze znajomością spraw praktycznych. Spośród trzech rodzajów doświadczenia – to właśnie doświadczenie moralne, zachodzące w polu działania rozumu praktycznego (*fronesis*) i uszczegółowiane w postaci *praxis* było dla niego czymś pierwotnym i najbardziej istotnym dla człowieka. Powołując się na tradycję filozoficznej greckiej myśli starożytności, Martin Heidegger a potem Hans Georg Gadamer, „odrestaurowali” teorię doświadczenia codziennego⁴. Jak mówi Heidegger, człowiek poprzez swoją sytuację w świecie jest zobligowany do doświadczenia, które ujmował w kategoriach spotkania – zderzenia człowieka z innymi ludźmi, ze światem materialnym, z samym sobą. Gadamer zaś uważał, że tak pojmowane doświadczenie nie jest ukierunkowane na wiedzę, ani nie jest wiedzą samą w sobie. Chociaż, analizując istotę doświadczenia hermeneutycznego, wskazywał na następującą jego cechę – otóż doświadczenie nie jest samą nauką (w szerokim tego słowa ujęciu), ale stanowi jej konieczną przesłankę. Również koncentrując się na jego wyniku, zostaje przeoczony właściwy proces doświadczenia. Gadamer pisał - w kontekście analizy doświadczenia naukowego - *„W obliczu doświadczenia, jakie się robi z jakimś innym przedmiotem, zmienia się jedno i drugie, nasza wiedza i jej przedmiot. Wiemy teraz inaczej i lepiej, a to oznacza: sam przedmiot „nie wytrzymuje”. Nowy przedmiot zawiera prawdę o starym. /.../ Dlatego ten, kogo nazywa się doświadczonym, nie tylko stał się takim dzięki doświadczeniu, lecz także jest otwarty na doświadczenia.”*⁵ Tak rozumiane doświadczenie – doświadczenie człowieka, który doświadcza - jest „otwarcie na...” i bardzo często (zazwyczaj) zachodzi przypadkowo, lecz jest to właściwe doświadczenie, w którym człowiek uświadamia sobie swą skończoność, to doświadczenie własnej dziejowości. *„Choć może ono stanowić ograniczony cel troskliwości wychowawców, jak w przypadku rodziców, którzy swym*

⁴T. Buksiński, *Doświadczenie w naukach społecznych* [w:] T. Buksiński (red.), *Doświadczenie*, Poznań 2001, Wyd. Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu, s. 63.

H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2001, inter esse, s. 327-337.

⁵ Tenże, s. 331.

dzieciom chcą oszczędzić określonych doświadczeń – to doświadczenie w całości nie jest czymś, co mogłoby komuś być oszczędzone.”⁶

Nie rozwijając tego wątku, w tym miejscu proponuję odwołać się do etymologii samego słowa „wy-chowanie”.⁷ Odwołując się do niej można bowiem rozumieć „wy-chowanie” jako ukierunkowane działanie wyznaczone przez dwie kategorie: kategorię odkrywania i kategorię doskonalenia – kategorię, które konstytuują i doświadczenie w powyższym ujęciu. Kategoria odkrywania oznaczać by mogła odkrywanie przez wychowawcę (samego siebie) tego, co jest „ukryte” w wychowanku, czyli „ujawnianie” czegoś, co było, jest, będzie. Wskazuje na ruch z „wewnątrz” na „zewnątrz”, czyli na ruch „ku przodowi”, „przed siebie” mający na celu „ujawnienie” tego, co jest możliwe do ujawnienia, co jest jeszcze w „skrytości”. Kategoria doskonalenia wskazuje na ruch „od dołu ku górze”, „ponad siebie” w aspekcie wertykalnym i horyzontalnym, mający na celu doskonałość czegoś. Oznaczać zatem może osiągnięcie czegoś, co jest możliwe do osiągnięcia a także utrzymywanie czegoś w należytych stanie. Jeśli – o czym już była mowa – tym, co odkrywa się i co się doskonali, nawet jeśli ujmemy to w kategorii zadania, jest człowieczeństwo, to w tym miejscu pojawia się filozoficzne pytanie: jak można rozumieć człowieczeństwo? Przyjmuję, że w najogólniejszym ujęciu chodzi o człowieczeństwo, na którym samemu człowiekowi nie zależy (wówczas staje się faryzeuszem – zgodnie z myślą Maxa Schelera), ale które tworzy poprzez bycie człowiekiem w etycznym tego słowa znaczeniu (mając świadomość, że u podstaw tego leżą różne koncepcje autentycznego człowieka). Na użytek niniejszych rozważań można wskazać np. na filozoficzną koncepcję człowieka jako bytu ens per se – bytu tworzącego się przez samego siebie na bazie własnych możliwości owego bycia.

Filozoficzna koncepcja człowieka jako bytu ens per se wskazuje, iż sens istnienia człowieka odnosi się wprost do tego, co konstytuuje jego egzystencję (sposób bycia) i jego istotę (esencję). Dlatego określają ją dwie kategorie (komplementarne ze sobą): kategoria bytu człowieka jako bytu en se (kategoria „bytu w sobie”, czyli bytu

⁶ Tenże, s. 332.

⁷ „Wy-” – w j. polskim uzupełnia - dopełnia znaczenie czasownika „wy-” wskazuje m.in. na ruch od dołu ku górze, z wewnątrz na zewnątrz, na osiągnięcie celu; „wy- CHOWANIE” – OD „CHOWAĆ” oznacza trzymać w ukryciu”, „ukrywać”, „umieszczać w miejscu zakrytym, ale także „utrzymywać, żywić, pielęgnować”. „Chowanie” wskazuje na pewną czynność trwającą, czyli niedokonaną. Podobną konotację posiada także niemieckie „Erziehung”.

Słownik języka polskiego, (red.) M. Szymczak, Warszawa 1988, PWN, 274, 780. por. A.E. Szołtysek, *Filozofia wychowania. Ontologia, metafizyka, antropologia, aksjologia*, Toruń 1998, Wyd. Adam Marszałek, s. 198-202.

posiadającego realną możliwość „bycia” – „bycia autentycznego”) i per se (kategoria bytu określającego się w swej autentyczności przez samego siebie na mocy własnej możliwości bycia).⁸ Jak tworzy się bycie bytem ens per se, przez co zostaje ono samo dopiero „do-określone”? Ze względu na ramy niniejszego wystąpienia skonstatuję, że chodzi w owym byciu o urzeczywistnianie wartości przez człowieka jako wartości in concreto i wartości samą w sobie (fenomenologiczne ujęcie wartości, m.in. koncepcja N. Hartmanna, M. Schelera. D. von Hildebranda), o bycie wolnością i odpowiedzialnością (egzystencjalne ujęcie wolności i odpowiedzialności Jeana Paula Sartre’a, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela) oraz o bycie w komunikacji z Innym ujętej jako dialog (perspektywa filozofii dialogu – Martin Buber. Karl Barth, Emmanuel Lévinas, Ludwig Binswanger). I właśnie tę ostatnią kwestię chciałabym rozszerzyć.

W byciu bytem ens per se potencjalnie i realnie człowiek potrzebuje drugiego człowieka. Zakładam, że kiedy mówimy o wychowaniu jako doświadczeniu tworzącym bycie bytem ens per se, tym drugim jest właśnie wychowawca. Wskazanie na niego jako znaczącego „obecnego” w tak rozumianym doświadczeniu, jest uzasadnieniem podjęcia namysłu nad tym, kim on jest – ma być, jeśli ma być autentycznym znaczącym „obecnym”. Ale nie o samym wychowawcy będzie mowa, lecz o tym, czym jest, może być SPOTKANIE pomiędzy nim a Innym – wychowankiem, w które wpisuje się intencja „odkrywania” i „doskonalenia” człowieczeństwa. Z drugiej strony – o czym przekonuje nas filozofia dialogu, w SPOTKANIU nie chodzi tylko o tego drugiego, ale zawsze też o mnie samego. A zatem kiedy mam na myśli SPOTKANIE między wychowawcą i wychowankiem to uznaję je za SPOTKANIE INNOŚCI – za swoistą, dialogową relację Ja – Ty. Bo przecież nie mogę najpierw być wychowawcą by być z Innym, ale staję się nim wówczas, gdy „zobowiązuję się” (w sensie etycznym) do bycia nim poprzez świadomość siebie jako człowieka i jako wychowawcę – „przejaw” kreacji siebie samego jako człowieka. Ale na tę kwestię można spojrzeć z nieco innej perspektywy, w której intencjonalność nie leży po stronie „powołanych do bycia wychowawcą”, lecz po stronie wychowanków. Wówczas to nie tylko wychowawca zobowiązany jest do określania siebie wobec wychowanków, ile oni sami „zobowiązują się” do określenia się wobec niego. Zakładam: sposób określenia się wychowanka wobec wychowawcy i odwrotnie zależy od tego, czy ma miejsce SPOTKANIE, jakie ono jest, czym ono jest dla „bohaterów” wychowania jako doświadczenia. Z myśli o spotkaniu – swoistej relacji Ja – Ty –

⁸ Ale zbliżoną do niej jest i koncepcja człowieka w ujęciu filozofii dialogu, która wyraźnie podkreśla jednocześnie warunki, źródło, jak i zasadę tegoż stawania – bycie w dialogu z Innym.

rozwijanej w filozofii dialogu można czerpać inspiracje do budowania odpowiedzi na powyższe pytania. Dlatego też prezentacja jej została wyznaczona „po trosze” przez kryterium „użyteczności” dla zaprezentowanej myśli o wychowaniu jako doświadczeniu osobowym wyznaczonym kategorią odkrywania i doskonalenia.

Rozwinięcie – spotkanie ja – ty

Ludzie żyją w świecie - odwołując się do słów Edmunda Husserla - jako „*podmioty w świecie podmiotów.*”⁹ Ale zarazem dopiero bycie w relacji z innymi daje konkretnemu człowiekowi możliwość rzeczywistego doświadczenia tak własnej obecności obok innego człowieka, jak i obecności innego człowieka obok niego. Zakładamy, że samo już doświadczenie obecności siebie samego w świecie wraz z innymi ma wymiar konstytutywny - jest swoistym „punktem wyjścia” dla określenia się człowieka w świecie. Ten konstytutywny wymiar zachowuje się i wtedy, kiedy człowiek doświadcza pośrednio obecności z innymi, jak i wtedy, kiedy doświadcza jej bezpośrednio. W pierwszym przypadku człowiek jest po prostu „jednym z Innych” - by użyć określenia Michaela Theunissen’a - będąc już wraz z nimi w sferze „*/.../ życia publicznego i porządku społecznego, który wyznacza wszystkim ludziom określone role i odnosi ich przez nie nawzajem do siebie*”¹⁰. Pojawia się tu jednocześnie jeszcze jeden wymiar współ-obecności - wzajemność, który szczególnie ujawnia się z kolei w bezpośrednim sposobie współ-istnienia. Jak twierdził Husserl, ludzie nawzajem „*wywierają ‘bezpośrednie’ osobowe oddziaływania, oddziaływania naoczne. Posiadają dla siebie nawzajem ‘siłę motywującą’.*”¹¹ Ale w tym kontekście ludzie oddziałują na siebie wzajemnie i bezpośrednio jako „obiekty” doświadczenia, czyli - w odwołaniu do teorii doświadczenia Husserla, a konkretnie do funkcji przedmiotów doświadczanych w stosunku do doświadczającego - jako „siły” pobudzające, usidlające, porywające, określające tego, który doświadcza.¹² To jedna z możliwych „form” wzajemnego i bezpośredniego oddziaływania na siebie - „*Istnieje właśnie -pisał Husserl - jeszcze inna forma oddziaływania osób na osoby: w swym duchowym działaniu kierują się one na*

⁹ E. Husserl za: J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996, Wyd. Baran i Suszczyński, s. 179.

¹⁰ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu* [w:] B. Baran (red.), *Filozofia...*, dz.cyt., s. 265.

¹¹ za: J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności...*, dz.cyt., s. 179.

¹² Tamże, s. 172.

siebie nawzajem (Ja na drugiego i na odwrót), spełniają akty z tym zamiarem, żeby zostać przez swego partnera [von ihm Gegenüber] zrozumiałym i skłonić go w jego rozumiejącym uchwyceniu tych aktów (jako z tym [właśnie] zamiarem uzewnętrznianych) do pewnych osobowych sposobów zachowania się. /.../ Kształtują się w ten sposób związku porozumienia: na zagadnięcie następuje odpowiedź, na wymaganie teoretyczne, wartościujące, praktyczne, jakie jeden stawia drugiemu, następuje odpowiadające zwrócenie się przeciwnej strony".¹³ Husserllowskie wzajemne i bezpośrednie oddziaływanie jako związek porozumienia w kategoriach „zagadnięcia - odpowiadania” odnajdujemy w postaci znacznie bardziej rozwiniętej w filozofii dialogu. W tym bowiem kontekście zostanie przedstawiona relacja człowieka do innego człowieka i jej znaczenie w ich wzajemnym stawianiu się.

Jeżeli założymy, iż żeby człowiek mógł powiedzieć JA-JESTEM potrzebny jest mu drugi człowiek i odwrotnie, to pojawia się pytanie: czym w istocie jest ta relacja i jak do niej dochodzi?

Karl Barth pisał: „*‘Ja jestem’ - rzeczywiste, wypełnione treścią ‘ja jestem’ - należy więc określić jako: jestem w spotkaniu. I nie jest tak, że jestem w spotkaniu przedtem czy potem, że jestem w nim ubocznie, wtórnie, dodatkowo, będąc ze swej natury dla siebie, w świecie wewnętrznym, w którym mogę w tym spotkaniu nie być i obok którego istnieje świat zewnętrzny, w którym ewentualnie mogę między innymi natrafić na jakiejś bycie należące do ‘ty’ i w ten czy inny sposób z nim się konfrontować, i to tak, jakby nie należało to do mojej istoty, jakbym mógł ze swej istoty być również poza tym spotkaniem i w każdej chwili wycofać się w tę sferę ‘poza’.*”¹⁴ Człowiek, istniejąc w świecie, nie może wręcz nie spotykać się z innymi, bowiem już zawsze jest z nimi w spotkaniu. Chodzi jednak o to, aby spotkanie to miało człowieczy charakter, aby współ-obecność przerodziło się we współ-bycie z SENSEM.

Jeżeli JA JESTEM rodzi się w spotkaniu, a więc skoro TY JESTEŚ, czyli skoro jest drugi człowiek, to pierwszą kategorią tegoż spotkania należy uczynić otwartość na siebie nawzajem. Bowiem nigdy człowiek z drugim człowiekiem nie spotka się jeśli będzie na drugiego zamknięty, czy też nie będzie drugiego widział w swoim polu istnienia. Dla Bartha owa obustronna otwartość, czy też obustronne widzenie to początek człowieczego spotkania, to „*zakiętkowanie człowieczeństwa.*”¹⁵ Kiedy człowiek widzi

¹³ Tamże, s. 179-180 (podkreślenie - A.W).

¹⁴ K. Barth, *Podstawowa forma...*, dz.cyt., s. 139

¹⁵ Tamże, s. 145.

drugiego wówczas uznaje go jako tego, kim sam jest - a jest przecież człowiekiem. I tylko wówczas może narodzić się obustronne zainteresowanie sobą jako tymi, którzy będąc naprzeciw są zarazem dla siebie nawzajem INNOŚCIĄ. Ale dopóki ludzie wzajemnie się tylko widzą, dopóty pozostają dla siebie stojącymi naprzeciw INNOŚCIAMI, dopóty nie są w stanie posłyszeć tego, co mówią do siebie nawzajem. Dlatego też prawdziwe bycie otwartym na siebie - tzn. takie, które rzeczywiście stanowi o „zaciełkowaniu człowieczeństwa” w spotkaniu, czy też spotkania - to w istocie bycie otwartym na COŚ, co człowieka ZAGADUJE, będąc naprzeciw niego. A zatem chodzi tu o wzajemne bycie otwartym na siebie jako tych, którzy siebie nawzajem ZAGADUJĄ. Bowiem i rzeczywiste doświadczanie TY jako TY jest tylko możliwe wówczas, gdy nie przeoczy się jego zagadnięcia a zarazem pozwoli się mu coś sobie powiedzieć. W tym też zawiera się wzajemna na siebie otwartość. Tym samym nie zawiąże się spotkanie, o którym tu mowa, wówczas, gdy tylko jeden człowiek jest otwarty na innego, a drugi na niego i wobec niego zamknięty. Spotkanie, które wiedzie do określenia JA-JESTEM uczestniczących w nim ludzi, musi zatem stać się faktem mowy. „*Mowa zaś - pisał Barth - to ogólnie tyle co wzajemne wypowiedzanie siebie i wzajemne słyszenie tego. /.../ Człowiek wiele mówi i wiele słucha. Ale linia, na której - mówiąc i słuchając - jest on człowieczy, jest linią bardzo wąską, nie dopuszczającą najmniejszego nawet odchylenia czy to w prawo, czy w lewo.*”¹⁶ Chodzi zaś o takie wypowiedzanie, które będzie wypowiedzaniem siebie wobec drugiego człowieka, a konkretnie wobec jego zagadnięcia. To wypowiedzanie się jest w istocie odpowiedzią człowieka na zagadnięcie drugiego. Ponieważ zaś tylko wzajemne wypowiedzanie się jest istotą spotkania, stąd jeżeli człowiek się nie wypowie wobec innego człowieka, INNY, choć jest otwarty na niego, w istocie nie ma do niego dojścia, więc i on nie może się wypowiedzieć. Co zatem określa autentyczność spotkania, konstytuującego JESTEM uczestniczącego w nim człowieka?

Człowiek człowiekowi w akcie widzenia, czyli w akcie otwartości jawi się jako INNOŚĆ, jako NIEZNANY. Stanowią dla siebie nawzajem zupełnie inne byty - nie są przecież tym, kim każdy z nich jest osobno. Ale dopóki człowiek wobec człowieka pozostanie NIEZNANYM, czyli (przyjmując, że znać coś, to umieć to nazwać - określić) jako NIEOKREŚLONY, dopóty nawzajem się nie wypowiedzą. A ponieważ nie może się ono dokonać bez „udziału” drugiego człowieka, stąd i początkiem wypowiedzania się jest pukanie do „drzwi” INNEGO i domaganie się posłyszenia i „wpuszczenia”. Ale

¹⁶ Tamże, s. 147.

posłyszenie tego pukania i odpowiedzenie nań, jest tylko wówczas możliwe, gdy człowiek, który puka jawi się temu, który to pukanie posłyszysz jako po prostu WARTOŚĆ dla niego samego. Znaczy to, że sam pukający ma dla człowieka słuchającego do dania coś dla niego bardzo ważnego. Tym czymś jest natomiast możliwość jego osobistego wypowiedania się wobec tego, który pukał i któremu słuchający też jawił się jako NIEZNANY. Ten, który puka ustanawia drugiego jako jedyne „odpowiedniego” do posłyszenie owego pykania i do „odpowiedzenia” na to, co Inny ma do. „Odpowiedzieć” oznacza tutaj „poczuć się odpowiedzialnym”. M. Buber pisał: *„W życiu ciągle się ktoś do nas zwraca - pisał Martin Buber - odpowiadać możemy myślą, słowem czynem, tworzeniem, wpływem. Zazwyczaj nie słuchamy wezwania skierowanego do nas albo przerywamy je paplaniną. Ale jeżeli słowo przychodzi do nas, istnieje na świecie ludzkie życie, chociażby było poszarpane. Rozpalenie odpowiedzi /.../ zdarzające się za każdym razem, kiedy spotykamy się ze słowem skierowanym do nas samych, nazywamy odpowiedzialnością.”*¹⁷ Powstaje wówczas sytuacja dialogiczna, czy też konstytuuje się wspólna przestrzeń zagadnięcia-domagania się z jednej strony i odpowiadania z drugiej strony.¹⁸ I dopiero w tej wspólnej przestrzeni możliwe jest wzajemne wypowiedanie się.

Emmanuel Lévinas pisał: *„Ja w samej swej sytuacji jest /.../ całkowicie odpowiedzialnością... sama obecność innego, samo pojawienie się jego twarzy żąda od nas odpowiedzi - tzn. wzywa do odpowiedzialności. Bycie mną oznacza więc niemożność ucieczki przed odpowiedzialnością. Ten wykwit życia, ta przesada, zwana byciem mną, ten wybuch tożsamości w byciu dokonuje się jako wyrastanie odpowiedzialności /.../ Jedynosc Ja - pisał dalej Lévinas - polega tu na tym, że nikt nie może odpowiadać zamiast mnie. Odpowiedzialność potwierdza moją tożsamość, moją rolę dźwigającego wszechświat /.../ Nie można uciec przed odpowiedzialnością i skryć się we wnętrzu, w które się wraca do siebie”*¹⁹. Ta zasada odpowiedzialności przez Lévinasa została rozwinięta we właściwość konieczną człowiekowi, bowiem stwierdza on kategorycznie: *„Odpowiedzialność za bliźniego poprzedza moją wolność”*²⁰. W tym kontekście

¹⁷ M. Buber, *Wychowanie* [w:] Znak, 1968, nr 3, 451.

¹⁸ Człowiek jest zatem wobec drugiego człowieka w owym heideggerowskim „pociągnięciu” czy też husserlowskim „zagadnięciu” tego właśnie, co naprzeciw niego. I dopiero wówczas może nań odpowiadać. Wówczas też jest to forma doświadczenia na wskroś interpersonalnego, czego też dowodzi J. Filek w opozycji do stanowiska dialogików, którzy w husserlowskim doświadczeniu widzieli tylko wymiar subiektywny. Husserlowskie doświadczenie natomiast - nieprzedmiotowe, bezpośrednie i wzajemne, jest tym typem doświadczenia interpersonalnego, do którego odwołują się sami dialogicy.

J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności...*, dz.cyt., s. 115-204.

¹⁹ E. Lévinas, *Ślad innego* [w:] B. Baran, *Filozofia dialogu...*, dz.cyt., s. 222-223.

²⁰ Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 251.

odpowiedzialność nie jest już li tylko funkcją wolności człowieka, lecz wolność jest jej następstwem. Ale i sama odpowiedzialność człowieka nie jest „poprzedzona” i nie „wynika” z uznania siebie samego jako określonego bytu, z określonego sposobu jego bycia, a zatem nie jest „osadzona” w jakiejś tożsamości człowieka. Ona sama dopiero jest w stanie określić byt człowieka, otworzyć drogę człowieczej wolności, być jej jedynym możliwym źródłem: *„Odpowiedzialność za Innego - za jego nędzę i za jego wolność - która nie opiera się na żadnym wcześniejszym zobowiązaniu, na żadnym projekcie, na żadnym odkryciu przez podmiot siebie jako siebie.”*²¹

Odpowiedzialność - i to odpowiedzialność wobec i za INNEGO, jawi się jako źródło człowieczej wolności, a zatem i jego tożsamości i niezastępowalności - *„Ethos niezastępowalnego wiąże się z odpowiedzialnością: tożsamość Ja albo ‘siebie samego’ oznacza niezbywalny wymóg odpowiedzialności: wynika z etyki Ja.”*²² O ile buberowski stosunek pomiędzy JA-TY - jak zauważył sam Lévinas - określa się jako osobowa relacja symetryczna, o charakterze wzajemności, tak dla samego Lévinasa stanowi ona obszar, w której daje się wykryć pewną nierówność. Bowiem jeżeli już człowiek posłyszał skierowane doń jako do wybrańca wołanie Innego i nań „od-powiada”, tworząc z nim obszar mowy -rozmowy - dialogu, to w istocie on sam jest na służbie u tego INNEGO - *„Ja jako Ja, nie mogę się uchylić, jakby wybrane, jakby nie do zastąpienia i jedyne, jest w Dialogu na służbie u Ty.”*²³ Dialog bowiem jest *„/.../ nie-obojętnością ja na ty, bez-interesse-ownym uczuciem, które może się wprowadzić zdegenerować i stać się nienawiścią, ale który jest szansą na to, co należy - może z zachowaniem ostrożności - nazywać miłością i podobieństwem miłości.”*²⁴ Nierówność, o której mówi Lévinas, polega na tym, że po pierwsze to konkretny człowiek sam musi najpierw „oddać się” INNEMU, odczytać w sobie jego własny ślad, by móc nie tyle jego, co przede wszystkim siebie samego pojąć. Nie ma też - jak sugeruje Lévinas - pewności, iż INNY znajdzie się na służbie u mnie samego. A zatem każdy człowiek musi sam najpierw siebie „oddać” w tym znaczeniu, iż m.in. musi sam otworzyć się na innego, a przede wszystkim na jego ślad w sobie samym jako - powiedzmy - głos jego własnego wołania.²⁵ „Oddanie się,, w

²¹ Tamże, s. 138.

²² Tamże, s. 255.

²³ Tamże, s. 234.

²⁴ Tamże, s. 229.

²⁵ W tym kontekście wypowiada się również Gadamer: *„Ta otwartość jednak nie jest tylko otwartością na tego, od kogo chce się coś usłyszeć. Raczej ten kto chce w ogóle coś usłyszeć, jest w zasadniczy sposób otwarty. /.../ Otwartość na innego obejmuje więc uznanie, że muszę w sobie przyjąć coś przeciw sobie, nawet jeśli nie byłoby innego, który by to przeciw mnie miał.”*

H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz.cyt., s. 336.

istocie jest formą „zobowiązania się” wobec INNEGO. Stąd, będąc właśnie „nie-obojętnością na ty” i „bez-inter-esse-ownym uczuciem” oraz bez odniesień do „wyższych racji i usprawiedliwień” uznaniem INNEGO za wartość samą w sobie, w istocie jest tym, co człowieka buduje, co pozwala określić jego samowiedzę, jego własną wartość jako człowieka, jak również rozumienie w ogóle wartości - „/.../ *Ja-Ty* znaczy - pisał Lévinas - *uznanie wartości drugiego człowieka, albo ściślej mówiąc - bez odniesienia do jakiegokolwiek ogólnej zasady - zarysowuje się znaczenie czegoś takiego, jak wartość.*”²⁶ Bowiem w „*diakonii* wobec Innego”, w samej możliwości zrodzenia się również miłości, człowiek myśli więcej, niż może pojąć, a to, co dlań niepojęte, nabiera sensu. A zatem Lévinas uważa „od-powiedzialność”, będącą dlań zawsze „od-powiedzialnością” wobec i za INNEGO, który „osiągnął nas jako twarz”, za jedyną autentyczną formę więzi z INNYM, będącą zarazem istotową, podstawową i fundamentalną strukturą podmiotowości.

Odpowiedzialność za Innego – za jego nędzę, ból, doznane krzywdy, jak i za jego szczęście, nadzieję, wolność - i wobec Niego – jako tego, którego nikim innym nie wolno zastąpić, odpowiedzialność zawsze też konkretnego człowieka, którego również nikt inny nie może zastąpić, jak też i zwolnić z odpowiedzialności wynika z „etyki Ja.” Według Lévinasa w relacji Ja-Ty można wykryć pewną nierówność. Bowiem jeżeli już człowiek posłyszał skierowane do niego jako do „wybrańca” wołanie Innego i „odpowiada” na nie, tworząc z Nim obszar Mowy-dialogu, to w istocie on sam jest „na służbie” u tego Innego. Kiedy wchodzi w spotkanie z Innym on również jest nie do zastąpienia a dialog, który się nawiązuje jest wyrazem „nie-obojętności”.²⁷ Nierówność, o której mówi Lévinas, polega na tym, że zawsze ktoś pierwszy sam musi najpierw „oddać się” Innemu, odczytać w sobie Jego ślad, by móc przede wszystkim uchwycić i wyjaśnić sobie swój stosunek, czy też nastawienie wobec niego. Nie ma też - jak sugeruje Lévinas - pewności, że Inny znajdzie się „na służbie” u mnie samego. A zatem ten, kto posłyszał „pukanie” doń musi sam najpierw siebie „oddać” w tym znaczeniu, iż m.in. musi sam otworzyć się na Innego, a przede wszystkim na jego ślad w sobie samym jako - powiedzmy - głos jego wołania.

W tym miejscu pojawia się pytanie: „czy w przestrzeni każdego słuchającego człowieka jest przestrzeń dla tego, który doń puka, który go zagaduje? Jakie to może mieć dla nich obu znaczenie, jeżeli siebie nawzajem słuchają i „wpuszczają” w swoje

²⁶ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza...*, dz.cyt., s. 233.

²⁷ E. Lévinas, *Ślad Innego...*, dz. cyt., s. 229.

przestrzenie?”. Odpowiedź na powyższe pytanie po części dały już słowa Lévinasa. Zakładam, iż rozpatrzenie tego problemu ma charakter negatywny i wymaga w zasadzie postawienia negatywnego pytania: „co stałoby się z człowiekiem, gdyby ten nie wysłuchał drugiego, gdyby wzbraniał się przed jego wejściem w jego sferę, czyli przed jego możliwością wypowiedzenia się wobec niego?”. *„Dopóki nie czuję tego przymusu, dopóki nie zrozumiałem, że chodzi tutaj nie o tego drugiego człowieka, lecz o mnie samego - pisał Barth - dopóki mogę jeszcze sądzić, że mógłbym bez szkody dla siebie samego uniknąć słuchania go, dopóty nie słucham jeszcze po ludzku, choćbym miał tysiąc pozornych przyczyn po temu, by go nie słuchać albo słuchać połowicznie. Ludzkie słuchanie drugiego człowieka odbywa się przy założeniu, że to ja sam poniósłbym wielką stratę, gdybym nie zechciał go słuchać i to słuchać na serio.”²⁸*

DLACZEGO? Bowiem człowiek nie słuchający innego, czyli nie odpowiadający na jego dawanie siebie, zamyka nie tylko przed nim drogę stania się OKREŚLONYM, drogę do wypowiedzenia się, ale również zamyka ją przed samym sobą. Taki człowiek w swoim zamknięciu na Innego nie tylko nie pomaga jemu, ale również i sobie. Nie po to bowiem drugi człowiek zagaduje by być tylko widzianym, lecz po to, by jego zagadnięcie zostało właśnie posłyszane a on sam miał możliwość wypowiedzenia siebie wobec Innego by stać się dla siebie i dlań określonym.

Stąd pojawia się ważność owej wzajemności jako podstawowej kategorii człowieczego spotkania. Sens bowiem tego spotkania ujawnia się wówczas, gdy jeden i drugi człowiek mówią ze sobą i do siebie oraz słyszą siebie nawzajem, wypowiadają siebie i zwracają się do siebie wzajemnie w przestrzeni POMIĘDZY nimi. I dlatego sytuacja, w której wprowadzie ludzie słyszą siebie i rozmawiają ze sobą, ale ich słowa służą ich własnej potrzebie, rozmawiając chcą tylko sobie samemu pomóc, potwierdzić siebie samych, sobie dać się tylko określić, nie ma szans stać się autentycznym spotkaniem POMIĘDZY nimi. Dla Gabriela Marcela, człowiek, który jest w życiu wędrowcem, w pewnym momencie może pograżyć się w mroku. Jego życie ogarnie bezczynność, a z tej drugi człowiek nie może czerpać. Wówczas i on sam ni będzie też mógł nic z życia otrzymać, gdyż „/.../ otrzymuje się, dając, więcej – dawanie jest już pewnym sposobem otrzymywani.”²⁹ Bowiem to, co jest najlepsze w człowieku i co go wyróżnia jako człowieka zostaje mu niejako podarowane. Ale ów dar nie jest czymś zasłużonym, jest raczej zadaniem, z którego człowiek powinien się wywiązać –

²⁸ K. Barth, *Podstawowa forma...*, dz.cyt., s. 154 (podkreślenie - A.W.).

²⁹ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, PAX, S. 149.

„Najlepsza częśćka mnie samego nie należy do mnie, nie jestem jej właścicielem, a jedynie depozytariuszem.”³⁰ Jednym ze sposobów jest zaprzestanie traktowania siebie jako kogoś nadrzędnego w stosunku do świata i do innych ludzi. A jest to możliwe poprzez autentyczną więź z drugim człowiekiem.

Rodzi się wówczas podwójna relacja: człowiek potrzebuje drugiego człowieka, a drugi potrzebuje jego. Każdy człowiek w spotkaniu jest zarazem jako wzywający i jako wezwany. Odpowiedź zaś stanowi ich wzajemne bycie dla siebie, które jest niczym innym jak działaniem wobec siebie - dodajmy, wobec siebie jako wartości. Wówczas dopiero odkrywa się sens autentycznej wzajemnej pomocy. K. Barth pisał: *„Udzielać pomocy to tyle co stać czynnie przy drugim człowieku - stać tak blisko, aby własne działanie było wsparciem dla jego działania. Udzielać pomocy znaczy zatem tyle, co nie pozostawiać drugiego człowieka w jego byciu i działaniu sobie samemu, lecz własnym byciem i działaniem uczestniczyć zarazem w problemach, troskach, ciężarach i utrapieniach jego bycia i działaniach /.../.”*³¹ Chodzi zatem o to, aby będąc z innym człowiekiem w świecie, być z nim autentycznie, czyli właśnie być dla niego. To zaś nie oznacza nic innego, jak troskę o wzajemne bycie w świecie, o to, by w świecie tym nie być osamotnionym we własnym stawaniu się, we własnym odnajdywaniu w nim swojego miejsca.

Pojawia się tutaj pytanie: dlaczego to człowiek ma pomóc drugiemu człowiekowi? Odpowiedź wydaje się prosta: bo tylko on jako istota będąca w tej samej sytuacji, istota znająca jego położenie w świecie z racji znajomości własnego może wdać się w nim w rozmowę, odpowiedzieć na jego wezwanie. Ale zarazem ma on prawo wyboru - może posłyszeć wezwanie drugiego, lecz je nie podjąć, czyli nie udzielić pomocy wzywającemu, nie być z nim i dla niego w jego własnym stawaniu. To sprawa przysłowiowej „dobrej woli” wzywanego, tego czy chce pomóc, czy też nie, czy dla niego drugi jawi się jako wartość, która „domaga” się pomocy w urealnianiu, w zaistnieniu, czy też nie, czy afirmuje go jako wartość, czy jest wobec niego obojętnym. To bowiem, że człowiek jest z innym człowiekiem w świecie jest faktem niezależnym od nich samych, ale to, jak w tym świecie jest każdy z nich i wspólnie zależy właśnie od każdego z nich. Dlatego wola człowieka, by być w spotkaniu z drugim i dla niego, by być „chętnie”, to znaczy by uczestnictwo w nim wpływało z jego własnej decyzji, z jego własnego

³⁰ Tamże, s. 18.

³¹ K. Barth, *Podstawowa forma...*, op. cit., s. 158.

samookreślenia się jako człowieka wobec drugiego człowieka, stanowi dopiero poruszającą i ożywiająca to spotkanie *dynamis*. Wówczas też w spotkaniu tworzy się owa swoista przestrzeń POMIĘDZY jednym i drugim człowiekiem - autentyczne wzajemne bycie dla siebie, które nie jest celem, lecz środkiem do WSPÓŁ-BYCIA, czyli WSPÓLNOTY.

W przestrzeni POMIĘDZY wzajemnie wzywającymi się i odpowiadającymi sobie ludźmi dochodzi zatem do współ-przynależności jednych do drugich, która jest w istocie przestrzenią ich BLISKOŚCI wobec siebie. Nie jest to jednak współ-przynależność na mocy posiadania, lecz jest to współprzynależność do tej samej przestrzeni, która zawiera w sobie przestrzeń uczestników spotkania, tworząc między nimi jakby jeden „ośrodek”. „Ośrodek” ten jest niczym innym jak właśnie wspólnotą, którą rozumieć można jako JEDNIĘ MY (przeciwieństwo dwójni). Zatem nie jest to JEDNIA tego, co każdorazowo moje i każdorazowo twoje, ale JEDNIA tego, co jest pozyskiwane dla niej samej na mocy obustronnego dawania. Zatem owa wspólnota nie jest ostatecznie pozyskaną własnością, lecz nieustannym tworzeniem się - tym, co zdobywa się i potwierdza wciąż na nowo. Dlatego WSPÓŁ-BYCIE jest tylko wówczas autentyczne, gdy „bycie-otwartym” każdego z jego uczestników jest skierowanym ku ich, niesprowadzalnemu do innego, współ-byciu jako JEDNI. Zatem to, co może być, co jest i co zarazem tworzy się pomiędzy nimi jest również OTWARTOŚCIĄ na własne „tu i teraz” - „tam i potem”. Tylko będąc wzajemnie ze sobą i dla siebie w owym permanentnym ukierunkowaniu się na siebie i wzajemnym udzielaniu sobie pomocy, czyli tworząc wspólną przestrzeń POMIĘDZY, ludzie odkrywają, że są dla siebie kimś istotnym. Można je przedstawić w sposób negatywny. Każdy człowiek, gdy odmawia pomocy drugiemu, gdy nie odpowiada na jego wezwanie i sam nie poczuwa się do zobowiązania wobec tegoż wezwania, w istocie rzeczy odmawia sobie samemu pomocy. Człowiek wzywający, czyli człowiek ukierunkowujący się w procesie własnego stawiania się na drugiego człowieka, czyni to właśnie ze względu na samego siebie. Czyni to dlatego, że w tym świecie chce się określić. Człowiek odmawiający zaś mu pomocy, sam sobie odmawia partnera spotkania, w którym partycypując i on może się określić. Jest wówczas bez „Ty”, czyli drugiego człowieka, czyli nie może być już w istocie JA mówiącym JESTEM. Wówczas wzywający pomocy odwraca się od niego i szuka tej pomocy u kogoś innego. Stąd też można wysnuć wniosek, iż każdy człowiek potrzebuje udzielać pomocy innemu po to, by móc się również nie tylko przed nim, ale i przed

samym sobą określić jako ten, który w swoim byciu z Innym, jest dla niego istotnym.

Ludwik Binswanger - w kontekście rozważań o miłości - o znaczeniu dla samego siebie obdarowywania własną przestrzenią innego pisał: „/.../ właśnie tam, gdzie Ty jesteś, ‘powstaje’ (dla mnie) miejsce; /.../ pojawia się osobliwy fenomen ‘bezgranicznego’ powiększania własnej przestrzeni poprzez oddawanie własnej przestrzeni!”³² Dlatego też JA JESTEM dzięki TOBIE a TY dzięki MNIE, JA JESTEM będąc z TOBĄ a TY JESTEŚ będąc ze MNĄ. Zatem prawdziwość człowieka tylko wówczas może się ujawnić i tym samym urzeczywistniać, gdy staje się on sobą wraz z INNYM, gdy w jego orbicie istnienia i działania znajdzie się INNY, jak zarówno wówczas, gdy on znajdzie się jako INNY w orbicie istnienia i działania INNEGO. Należy zarazem podkreślić, że określenie INNY wskazuje na niewspółmierność jednego człowieka i drugiego, na ich odrębność, której doświadczenie przez każdego z nich w ich wspólnej przestrzeni działania jest podstawą tożsamości każdego z nich.³³

Theunissen pisał, że przestrzeń POMIĘDZY posiada moc „przemieniania” zderzających się w akcie spotkania dwóch odrębnych, niesprowadzalnych do siebie INNOŚCI.³⁴ Każda z tych INNOŚCI, poprzez medium komunikacji, poszerza swoją INNOŚĆ w tym właśnie znaczeniu, że staje się ona autentycznym BYCIEM SOBĄ. Bowiem człowiek jako napotkana przez drugiego INNOŚĆ „powraca do siebie samego” - do bycia sobą - nie przez włączenie siebie do przestrzeni INNEGO, jak i włączenie INNEGO do własnej przestrzeni, lecz przez wytworzenie ich wspólnej przestrzeni na podstawie wzajemnego ukierunkowania się na siebie jako na wartości. Wówczas odkrywa też i INNEGO jako konstytutywną podstawę swojej możliwości bycia sobą w sposób autentyczny, tzn. w dialogicznym stawianiu się - w oparciu swego bycia sobą na INNYM.

³² L. Binswanger, *Współbycie Mnie i Ciebie* [w:] B. Baran (red.), *Filozofia...*, dz.cyt., s. 195.

³³ „Ty’ nie jest ‘innym-ja’, lecz raczej ‘moje-ja’ jest ‘innym-ty’. U początków pochodzenia świadomości ja leży obecność ty, a być może obecność ogólniejszego ‘my’. Dopiero w dialogu, w sporze, w opozycji, a także w dążeniu do nowej wspólnoty tworzy się świadomość ‘mojego ja’ jako ‘istoty samoistnej’, odrębnej od drugiego. Wiem, że jestem, bo wiem, że drugi jest.”

J. Tischner, za: J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, Wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, s. 553.

³⁴ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt...*, dz.cyt., s. 160-167.

Theunissen wskazuje zarazem, iż M. Buber przyznaje sferze POMIĘDZY absolutnie stwórczą moc w obrębie człowieka. Wynika to przede wszystkim z tego, iż Buber zakładał pierwszeństwo bycia sfery POMIĘDZY przed sferą SUBIEKTYWNOŚCI, choć - jak podaje Theunissen - sam Buber wycofywał się do złagodzonej tezy „Niekiedy ogranicza się on do stwierdzeniem, że w spotkaniu z Ty Ja staje się ‘rzeczywisty sobą’, że ‘indywiduum’ bierze z Pomiędzy byt ‘osobowy’” (s. 260).

To zaś oznacza, iż INNOŚĆ człowieka konstryuuje się w każdorazowym projekcie samego siebie INNEGO człowieka, który to projekt zawsze zawiera bycie z tym człowiekiem i dla niego, lecz nie za niego. Nie ma autentycznego spotkania tam, gdzie likwiduje się INNOŚĆ człowieka, ani tam, gdzie człowiek drugiemu człowiekowi „poddaje się”, negując własną INNOŚĆ. Człowiek nie może wręcz wejść w przestrzeń INNEGO, bo wówczas sam nie traktuje go jako tego, który może pomóc mu w jego własnym stawaniu się. Okazuje pogardę dla niego, jak i dla samego siebie jako istniejącego z nim i dla niego. Uważa siebie za samowystarczalnego. Ale człowiek nie może się również zatracić w drugim, bo i wówczas odmawia mu siebie jako tego, który ma pomóc w jego stawaniu się sobą. Człowiek potrzebuje pomocy drugiego, ale kiedy ten odbiera mu siebie jako INNOŚĆ zatracając się w nim („wtapiając się w niego”), to jednocześnie odbiera sobie siebie samego. Nie chodzi bowiem w tym spotkaniu o usunięcie wzajemnej INNOŚCI, lecz właśnie o jej poszerzenie, czy - mówiąc językiem Theunissena - „przemienienie”, które też zawsze jest udziałem wolnego człowieka. Człowiek staje się sobą zatem tylko wówczas, gdy jego własne odśrodkowanie się w kierunku INNEGO dokonuje się dzięki zasadniczemu przewyciężaniu w wolności własnego dośrodkowania, czyli skoncentrowania się tylko na sobie, jak i zarazem wówczas, gdy szanuje INNOŚĆ drugiego człowieka nie zatracając się w nim.

Inny nie obchodzi drugiego dlatego, że uznany zostaje za kogoś, kto jest takim samym bytem jak on. Jest on właśnie Innym jako wartość, która „wyznacza” do odpowiedzialności. To wezwanie „[...] jest niemożliwością oddalenia się bez kompleksu, „alienacji” lub „winy” [...]”.³⁵ Na tym polega szczególność Innego – na wzywaniu, na wyznaczeniu drugiego człowieka, zanim on sam może zdecydować, zanim podejmie jakiegokolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofa. Bez względu na to, co uczyni, jest zawsze odpowiedzialny wobec Innego i za Innego – za zniesienie jego inności w sensie negatywnym, jak i jej podtrzymanie, wzmocnienie w sensie pozytywnym. Wspólnota z Innym bierze początek w zobowiązaniu wobec niego jako Innego – w zobowiązaniu do budowania bliskości, jak i jednoczesnego bycia w stosunku do niego „w oddaleniu” by tym samym wyrazić swój szacunek do niego. „*Bliskość nie jest stanem, spoczynkiem, - pisał Lévinas - ale właśnie niepokojem, brakiem miejsca, wykluczeniem odpoczynku zakłócającym spokój bytu, który nie jest wszechobecny i który spoczywa w pewnym miejscu.*”³⁶ Bliskość jako jeden z wyznaczników „pomiędzy”

³⁵ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, Aletheia, s.146.

³⁶ Tamże, s. 137.

spotkania, nie zwalnia żadnego z ich uczestników z pewnego rodzaju czujności, czy też otwartości i wrażliwości na siebie nawzajem. *„Jesteśmy Toż-Samym i Innym. Spójka ‘i’ nie oznacza tu ani łączenia, ani władzy jednego terminu nad drugim.”*³⁷ Ale też tylko byty obce wobec siebie - by odwołać się ponownie do myśli Lévinasa - mogą być wobec siebie wolne, których związek zasadza się na etyce wywodzącej się na “poskromieniu” własnej spontaniczności.

Reasumując, w spotkaniu z INNYM dochodzi do poznania samego siebie, jak i do poznania INNEGO, zwłaszcza za pośrednictwem empatii. Ale poznanie to - w kontekście powyższych rozważań - w istocie oznacza rozumienie siebie i INNEGO jako nieustającego w czasie i przestrzeni „ruchu jednoczącego” człowieka z Innym a dzięki temu jego samego z sobą, czyli ruchu tworzącego tożsamość człowieka.

Konstatacja – przeciwko s/u/powszechnieniu innego i spotkania w myśleniu o wychowaniu

„Tak więc zaczyna się głosić pochwałę różnicy dla różnicy, która w punkcie granicznym zobojętnia na wszelkie różnice, ponieważ czyni jałową wszelką dyskusję.”

P. Ricoeur³⁸

Doświadczenie inności drugiego człowieka odsyła nas do etyczności relacji Ja - Inny w ten sposób, że - traktując ją w kategoriach projektu - odsłania związek między „odповідzią na pytanie „kim jesteś Ty jako Inny?” a odpowiedzią, która przyjmuje postać konkretnych działań - bycie w relacji z Innym – BYCIE Z INNYM. Mówiąc o etyce relacji Ja - Inny, chodzi przede wszystkim o zachowanie i wzmacnianie „inności” drugiego człowieka, traktując „inność” w kategoriach znaczeń pozytywnych, konstytuujących jego tożsamość i wartość jako człowieka. A ponieważ bycie w relacji Ja - Inny ma charakter sprzężenia zwrotnego - jest zawsze zarazem relacją Innego do mnie samego jako Innego dla Niego – to, jak jestem z Innym określa mnie samego. Jeżeli ową relację ujmemy w kategoriach „rozmowy”, czy też w kategoriach „wypowiedzi”, to za P. Ricoer'em trzeba także uznać jej wartość dla każdej ze stron wówczas, gdyż *„/.../ wszelkie posuwanie się do przodu mówcy lub sprawcy w kierunku bycia sobą posiada drugą stronę w postaci porównywalnego posuwania się do przodu partnera w jego inności.”*³⁹ Ta inność jest swoistego rodzaju, ponieważ to w sytuacji „rozmowy” nie

³⁷ Tenże, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998, PWN, s. 26.

³⁸ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005, PWN, s. 476.

³⁹ Tenże, s. 76.

zostaje ona „zniesiona”, lecz „wyniesiona” do rangi wartości samej w sobie. Dlatego sytuacja „rozmowy” ma - z jednej strony, jak pisał Ricoeur - wartość zdarzenia znaczącego dla wzajemnego tworzenia się i podtrzymywania tożsamości jej uczestników. Ale wartość tę ma tylko w tej mierze, w jakiej wraz z mówiącymi podmiotami „/.../ pojawia się ich doświadczenie świata, ich perspektywa postrzegania świata, której nie można zastąpić żadną inną.”⁴⁰ A zatem etyczny wymiar spotkania z Innym ujawnia się wówczas, gdy udzielając sobie odpowiedzi na pytanie: „kim jesteś Ty jako Inny? oraz „kim jestem ja jako Inny dla Ciebie?” pytamy o to „jak jestem i jak mogę być z Tobą jako Innym?”, ujawniając tym samym tzw. „intencję swojego działania”.

W rozważaniach o wychowaniu wiele mówi się o spotkaniu, jako warunku, istocie jego samego, podkreślając zarazem znaczenie spotkania jako kategorii powinnościowej. Różnie jest też i ono przedstawiane w zależności od kierunku myślenia o wychowaniu. Ale ze względu na postulat zachowania etyczności mówienia o Innym, jak i etyczności SPOTKANIA z Nim, uważam, że nie możemy czynić ani z jednego ani z drugiego warunku i istoty wychowania, bez względu na to, jak je będziemy rozumieć. Ich powszechność w rozważaniach o wychowaniu odbiera im tajemniczości w rzeczywistości ich przeżywania przez „bohaterów” wychowania, nawet tej „potencjalnej” rzeczywistości. Ich tajemniczość – Inny jako Tajemnica i SPOTKANIE z Nim jako Tajemnica - nie jest konkretem czegoś, ponieważ ich istotę jako Tajemnicy określa to, co ona sama ujawnia i zarazem to, co w sobie ciągle skrywa. Jako Tajemnica wciąż się wymykają człowiekowi, gdy chce w Nie wejrzeć i zrozumieć. Są z gruntu niepoznawalne, ponieważ jako Tajemnica są dla poznawanego akonkretne.⁴¹ W ten sposób mogą nieustająco intrygować i - jako właśnie Tajemnica – pociągać ku sobie. Stają się „wyzwaniem” – głównie dla wychowawcy jako bytu „powołanego” do wychowania. Jako „wyzwanie” nie jest jednak ani powinnością, ani tym bardziej koniecznością. Aby zachować etyczny wymiar inności Innego i SPOTKANIA z Nim, trzeba najpierw udzielić sobie samemu jako wychowawcy odpowiedzi na zamieszczone powyżej pytania. Bowiem spotykając się z wychowankiem – a on z wychowawcą - tylko czasami zawiązuje się SPOTKANIE, o którym była mowa w tekście. Jest ono bowiem czymś wyjątkowym, „wy-

⁴⁰ Tenże, s. 83.

⁴¹ G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, PAX, s. 86.

darzającym się” wspólnym doświadczeniem. A jeśli chcę zrozumieć jego istotę, to – tak jak mawiali hermeneuty – muszę wyjść od postawienia pytań. Ale stawiam tylko pytania temu, co mnie intryguje, co mnie do siebie „przyciąga” w swej niejasności. A zatem czy w wychowaniu jako relacji osobowej będzie miejsce na owo SPOTKANIE, zależy od „uruchomienia” – przede wszystkim przez wychowawcę – własnej „pytajności” i – co również podkreślali dialogicy – „oszacowania” możliwości zachowania i tworzenia etyczności tego SPOTKANIA. Podpowiedzią może być natomiast filozofia dialogu. W niniejszym tekście ona sama stała się „elementem” myślenia o wychowaniu w kategoriach doświadczenia, wyznaczonego ideą człowieka jako bytu *en per se*.